C. H. DODD

INTERPRETACION DEL CUARTO EVANGELIO

EDICIONES CRISTIANDAD

C. H. Dodd (1884-1973) es uno de los más eximios escrituristas ingleses de nuestro tiempo. Llegó a la Escritura desde los estudios clásicos en Oxford y la arqueología en Berlín al lado de Harnack, disciplinas que dejaron huella perdurable en su vida y trabajos. A los primeros se debe su claridad en la exposición y la brillantez y donosura de estilo; a la arqueología el afán de acudir a las fuentes y el análisis meticuloso de los textos. Enseñó Nuevo Testamento en las Universidades de Oxford, Manchester y Cambridge, dejando en todas ellas la huella del método riguroso y la ecuanimidad científica.

Consagrado a la cátedra, fue muy parco en producción escrita. Apenas media docena de libros y un centenar de artículos, si bien todos ellos del más alto nivel, como «Las parábolas del Reino», «El fundador del cristianismo», y los dos que, en forma simultánea, publicamos ahora: «Interpretación del cuarto Evangelio» y «La tradición histórica en el cuarto Evangelio», sus dos obras maestras y su gran aportación a la ciencia bíblica. Las dos se complementan y hasta forman una unidad, ofreciendo la más genial y apasionante introducción al Evangelio de Juan.

Es la suya una exégesis nueva, que parte del entorno lingüístico, cultural y religioso como clave para comprender un texto. A ese entorno dedica la primera parte del libro. Luego analiza los conceptos teológicos básicos de Jn, como «vida eterna», «verdad», «agua viva», «luz», «Mesías», «pastor», «Logos», etc. Finaliza la obra con un estudio sobre su arquitectura literaria, aceptada comúnmente hasta nuestros días.

El libro, como se ve, es importante. Por eso se procuró que estuviesen a su mismo nivel tanto la traducción castellana como la tipografía, ofreciendo amplios textos en hebreo o griego, al igual que la edición original inglesa.

En la sobrecubierta:

El águila, símbolo de Juan.
Mosaico del s. XII. San Marcos, Venecia.

BIBLIOTECA BIBLICA
CRISTIANDAD

La dirige
A. DE LA FUENTE ADÁNEZ

Títulos publicados:

COMENTARIO BIBLICO «SAN JERONIMO». 5 tomos.

I. Antiguo Testamento I. 886 págs.
II. Antiguo Testamento II. 766 págs.
III. Nuevo Testamento I. 638 págs.
IV. Nuevo Testamento II. 605 págs.
V. Estudios sistemáticos. 956 págs.

G. E. WRIGHT: *Arqueología Bíblica.* 402 págs. y 220 ilustraciones.

R. DE VAUX: *Historia Antigua de Israel.* 2 tomos, 454 y 366 págs.

W. EICHRODT: *Teología del Antiguo Testamento.* 2 tomos.
I. Dios y pueblo. 478 págs.
II. Dios y mundo.—Dios y hombre. 536 págs.

M. NOTH: *El mundo del Antiguo Testamento. Introducción a las ciencias auxiliares de la Biblia.* 400 págs.

J. JEREMIAS: *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento.* 410 págs.

J. LEIPOLDT/W. GRUNDMANN: *El mundo del Nuevo Testamento.* 3 tomos.
I. Estudio histórico-cultural. 541 págs.
II. Textos y documentos de la época. 447 págs.
III. El mundo del NT en el arte. 80 págs. y 323 ilustraciones.

P. BONNARD: *Evangelio según san Mateo.* 632 págs.

C. H. DODD: *Interpretación del cuarto Evangelio.* 476 págs.

C. H. DODD: *La tradición histórica en el cuarto Evangelio.* 450 págs.

C. H. DODD

INTERPRETACION
DEL
CUARTO EVANGELIO

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Publicado por la Cambridge University Press
Londres 1953, ®1968

Con el título

THE INTERPRETATION OF THE FOURTH GOSPEL

Traducción de
J. Alonso Ascnjo

Revisión de
M. Herranz Marco

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD, SL
Madrid 1978

Depósito legal: BU - 282. — 1978 ISBN 84-7057-232-6

Printed in Spain

Imprenta de Aldecoa. Diego de Siloe, 18. — Burgos 19781

PHYLLIDI

CONIVGI CARISSIMAE AMANTISSIMAE

HOC OPVS
QVOD IPSA SEMPER
SVADEBAT FOVEBAT EXSPECTABAT
QVINTO PERACTO LVSTRO
D.D.
AVCTOR
ANNO SALVTIS MCML

Presentación ... 13
Prólogo ... 19

PRIMERA PARTE

TRASFONDO

I. *El contexto del cristianismo primitivo* ... 23
II. *La religión superior del helenismo: literatura hermética* 30
III. *Judaismo helenístico: Filón de Alejandría* ... 69
IV. *Judaismo rabínico* ... 86
1. La Torá ... 87
2. El Mesías ... 98
3. El nombre de Dios ... 104
V. *Gnosticismo* ... 108
1. Dualismo gnóstico ... 113
2. Mediadores gnósticos ... 119
3. La redención gnóstica ... 122
VI. *Mandeísmo* ... 125

SEGUNDA PARTE

IDEAS FUNDAMENTALES

I. *Simbolismo* ... 143
II. *Vida eterna* ... 153
III. *Conocimiento de Dios* ... 160
IV. *Verdad* ... 178
V. *Fe* ... 187
VI. *Unión con Dios* ... 195
VII. *Luz, gloria y juicio* ... 208
VIII. *Espíritu* ... 219
IX. *Mesías* ... 233
X. *Hijo del Hombre* ... 245
XI. *Hijo de Dios* ... 254
XII. *Logos* ... 266

TERCERA PARTE

ARGUMENTO Y ESTRUCTURA

Introducción ... 291

I. *El proemio. Prólogo y testimonios* ... 294

II. *El Libro de los Signos* ... 299

Primer episodio: El nuevo comienzo (2,1-4,42) ... 299
Segundo episodio: La palabra que da vida (4,46-5,47). 319
Tercer episodio: El pan de vida (cap. 6) ... 334
Cuarto episodio: Luz y vida. Manifestación y rechazo (caps. 7-8) ... 346
Quinto episodio: El juicio por la luz (9,1-10,21, con el apéndice 10,22-39) ... 355
Sexto episodio: La victoria de la vida sobre la muerte (11,1-53) ... 363
Séptimo episodio: La vida a través de la muerte. El significado de la cruz (12,1-36) ... 369
Epílogo al Libro de los Signos (12,37-50) ... 380
Conclusión: Carácter y estructura del Libro de los Signos ... 384

III. *El Libro de la Pasión* ... 391

I. Los discursos de despedida (caps. 13-17) ... 391
1. Temas principales ... 391
2. Estructura y argumento ... 400

II. El relato de la Pasión ... 423
Apéndice: Reflexiones sobre la historicidad del cuarto Evangelio ... 443

Index locorum ... 453

Index nominum ... 475

Aspiramos a la revelación,
que en parte alguna brilla con luz tan pura
como en el Nuevo Testamento.
Siento el deseo de sumergirme en el texto originario
y trasvasar con sincero afán
ese original sagrado
a mi querido alemán.
Escrito está: «Al principio ya existía la Palabra».
¡Ya empezó el atasco! ¿Quién me ayudará a proseguir?
No puedo juzgar tan noble esa Palabra;
debo traducirlo de otro modo
si el espíritu acierta a iluminarme.
Escrito está: Al principio existía el Espíritu.
Reflexionemos bien sobre esta primera línea,
sin permitir que la pluma se deslice.
¿Es el Espíritu el que todo lo realiza y crea?
Debiera decir: Al principio existía la Fuerza.
Con todo, cuando esto escribo,
siento que algo me insinúa que no permanezca ahí.
¡Ya vino el Espíritu en mi ayuda!
De pronto advierto el consejo
y escribo esperanzado: Al principio ya existía la Acción.

Goethe, *Fausto,* Parte primera, Gabinete de estudio

PRESENTACION

Charles Harold Dodd fue uno de esos hombres que, superando las fronteras de su propio país, alcanzan carta de ciudadanía en el saber internacional. Inglés abierto al Continente y anglicano permeable a otras tradiciones cristianas, destaca en el mundo de la investigación bíblica como modelo de ecuanimidad científica, precisión metodológica y claridad expositiva.

Nacido el 7 de abril de 1884 en Wrexham, pequeña localidad del Norte de Gales, a los veintidós años obtiene la licenciatura en letras clásicas por Oxford. Tras permanecer un año en Berlín para especializarse en epigrafía romana, vuelve a Oxford, donde estudia teología y, en 1912, es ordenado ministro de la Iglesia congregacionalista. Dedica siete años a tareas pastorales y luego se consagra de lleno a una actividad académica que tendrá varios escenarios —principalmente Oxford, Manchester y Cambridge—, pero un solo objetivo: el estudio del Nuevo Testamento. Y en esta actividad, repartida entre la cátedra y la pluma, perseverará casi hasta su muerte, acaecida en 1973.

Estos rasgos biográficos determinan las características generales de la obra de Dodd. El origen galés se traduce en un tono brillante y entusiasta dentro de un equilibrio típicamente británico. La formación clásica está presente en la atención a las fuentes, en el minucioso análisis de los textos, en el énfasis lexicográfico, en el afán de entender los documentos en su totalidad. La estancia en Berlín, donde el contacto con Harnack produjo en el joven Dodd una impresión definitiva, da lugar a un marcado interés, no exento de distanciamiento, por las tendencias de la exégesis alemana. La vena pastoral hace que la exposición tenga siempre una vertiente de aplicabilidad a la vida cristiana. La faceta universitaria, en fin, imprime a todo el conjunto —incluso cuando el autor se sitúa en clave divulgativa— el sello de la obra maestra.

La producción bíblica de Dodd se inicia en 1920 con la publicación de *The Meaning of Paul for Today*, un logrado esfuerzo por captar el significado del pensamiento paulino para las generaciones del siglo XX, y concluye en 1971 con *The Founder of Christianity*[1], cu-

[1] *El Fundador del cristianismo* (Barcelona 1974).

yas páginas subrayan la tangibilidad histórica de Jesús como origen real de la fe cristiana. Durante el período acotado por esas dos fechas, Dodd publica una serie de libros particularmente significativos. Así, *The Epistle to the Romans* (1932) muestra una clara preocupación, todavía rara en los comentarios de aquellos tiempos, por unir rigor técnico y sensibilidad a los problemas cristianos; en *The Parables of the Kingdom*[2] (1935) hallamos un feliz intento de llegar al trasfondo originario que subyace al texto actual de las parábolas pronunciadas por Jesús; *The Apostolic Preaching and its Developments*[3] (1936) analiza la predicación de la Iglesia primitiva y subraya su unidad kerigmática, poniendo así las bases para una auténtica teología del Nuevo Testamento; *The Bible Today*[4] (1946), reproducción de un ciclo de conferencias pronunciadas en la Universidad de Cambridge para alumnos de todas las facultades, es un ejemplo de cómo se puede presentar el mensaje bíblico de manera asequible a la vez que profunda; *The Johannine Spistles* (1946) ofrecen un comentario que, como el anterior a la carta a los Romanos, une a su valor teológico una densa vertiente espiritual; *According to the Scriptures* (1952), dentro de su brevedad, encierra un serio estudio sobre los «testimonios» veterotestamentarios utilizados por los autores del Nuevo Testamento para presentar a Jesús como Mesías.

La ficha bibliográfica de Dodd comprende además otros varios libros y numerosos artículos y conferencias, así como una destacada aportación a la *New English Bible,* la más notable versión moderna de la Biblia en el mundo de habla inglesa, a la que nuestro autor dedicó veinte años de trabajo (1950-1970) en calidad de director general del proyecto.

Pero, en todo el conjunto, el capítulo más importante de su contribución a la investigación bíblica corresponde a sus dos grandes obras sobre el Evangelio de san Juan: *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), cuya traducción española ponemos hoy en manos del lector, y *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (1963), que aparecerá en breve dentro de esta misma colección editorial.

La *Interpretación del Cuarto Evangelio* es el resultado de muchos años de trabajo. En repetidas ocasiones había manifestado Dodd que el centro de sus tareas era entender este Evangelio. No estaba de acuerdo con quienes lo diseccionaban en más o menos fuentes ni con quienes veían su origen en una u otra corriente religiosa del helenismo. Tampoco podía coincidir con quienes lo reducían a un subproducto espiritual del cristianismo primitivo. Pero ¿cómo llegar a una in-

[2] *Las parábolas del reino* (Madrid, Cristiandad, 1974).
[3] *La predicación apostólica y sus desarrollos* (Madrid 1973).
[4] *La Biblia y el hombre de hoy* (Madrid, Cristiandad, 1973).

terpretación satisfactoria? El camino elegido por Dodd consiste en superar los límites de la sola exégesis abordando a fondo el estudio del contexto cultural y religioso en que se mueve el cuarto Evangelio. A partir de ahí, en una constante confrontación con este contexto, estudiará el contenido y la estructura de la obra.

A juicio de Dodd, este punto de partida responde a la intención más profunda del evangelista. Tanto el lenguaje y el enfoque del mismo Evangelio como la tradición que lo envuelve están indicando que se trata de una apología del cristianismo escrita con destino al mundo helenista por un cristiano conocedor del pensamiento no cristiano de aquel ambiente. De hecho, la primera parte de la *Interpretación del Cuarto Evangelio,* tras considerar brevemente la relación de éste con el kerigma primitivo, presenta un estudio preciso y equilibrado de las corrientes religiosas del mundo helenista en el siglo I d.C. Existen —concluye Dodd— notables paralelos entre la literatura hermética y el Evangelio de Juan, *pero* esto no significa dependencia de ningún tipo, pues el Evangelio contrasta abiertamente con el hermetismo. Entre el judaísmo helenista, representado especialmente por Filón de Alejandría, y el Evangelio se dan símbolos comunes (luz, agua viva, pastor, Logos...), *pero* reciben un tratamiento distinto en ambos casos y, sobre todo, hay una diferencia esencial entre el Logos impersonal de Filón y el Logos personal encarnado del Evangelio. En cuanto al judaísmo rabínico, el evangelista conocía sus ideas (por ejemplo, sobre la Torá, el Mesías, el nombre de Dios), *pero* las interpretó desde las categorías cristianas. El gnosticismo tiene en parte las mismas raíces que el pensamiento joánico, *pero* en realidad aclara más por contraste que por coincidencia. Por lo que se refiere, en fin, al mandeísmo, el juicio de Dodd es mucho más tajante: dado que los textos mandeos son bastante posteriores al Evangelio y están influidos por otras tendencias religiosas tardías, no se puede recurrir a ellos para explicar el pensamiento joánico.

Es posible que alguien eche de menos en este desfile de posibles influencias un capítulo sobre las analogías del cuarto Evangelio con el pensamiento de Qumrán. Hoy resulta claro que tales analogías afectan a numerosos términos y conceptos (por ejemplo, verdad, espíritu, juicio, luz). Si Dodd hubiera tenido en cuenta el material qumránico —y la apocalíptica del judaísmo—, probablemente habría concedido mayor peso a la influencia judía sobre el Evangelio. Pero en 1953, fecha en que aparece la *Interpretación,* era obligada cierta reserva ante los manuscritos del Mar Muerto.

La segunda parte de la obra, que viene a ser una introducción a la teología joánica, estudia los conceptos fundamentales del cuarto Evangelio. Cada uno de ellos es sometido a un análisis que gira en torno a dos polos: la tradición bíblico-judía y el pensamiento helenis-

ta. Así, la noción joánica de «signo», por poner un ejemplo, aparece tributaria de la tradición profética, que subraya el significado de la acción de Dios en la historia, y de la concepción helenista, para la que el signo es más bien expresión simbólica de una verdad atemporal. Dodd procura en todo momento hacer justicia al trasfondo hebreo del Evangelio, pero la verdad es que concede todavía demasiada importancia al helenismo para explicar el pensamiento joánico. En este sentido, aunque se sitúa a muchas leguas de los excesos de un Reitzenstein, puede ser considerado como el último exponente de una época de énfasis en lo helenístico para explicar el Nuevo Testamento. No en vano había recibido una formación clásica en su juventud.

En la tercera parte, la más asequible para los lectores menos iniciados en los estudios bíblicos, se nos ofrece un sugerente comentario al cuarto Evangelio siguiendo la que parece ser su arquitectura literaria y teológica. Frente a las hipótesis que apuntan a una perturbación más o menos fortuita de la estructura original del Evangelio, se afirma que la estructura actual es perfectamente inteligible, responde al tema central de la obra y se remonta, por tanto, al autor de la misma. Dodd encuentra dividido el Evangelio de Juan en tres secciones fundamentales: Prólogo (cap. 1), Libro de los Signos (caps. 2-12) y Libro de la Pasión (caps. 13-20 ó 21). En la segunda de ellas —y aquí reside una de las principales aportaciones de nuestro autor— se distinguen siete unidades, compuestas de relato y discurso, que giran en torno a un tema dominante (nuevo comienzo, palabra de vida, pan de vida, etc.), pero subordinadas a la unidad de todo el Evangelio, cuyo tema global es Cristo manifestado, exaltado y fuente de vida eterna. Todo el Libro de los Signos está además en función del gran signo que es la muerte y resurrección de Jesús y que se presenta con una estructura análoga en el Libro de la Pasión.

El valor histórico del cuarto Evangelio es una de las cuestiones más estudiadas por Dodd. De ella se ocupa a fondo en *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. Allí, tras estudiar las relaciones entre Juan y los sinópticos, afirma que el material joánico se basa en una tradición paralela a la utilizada por los sinópticos, si bien independiente de ella, que goza de no menor credibilidad histórica. En la presente obra se limita, en forma de apéndice, a un planteamiento global de la cuestión. El cuarto Evangelio, aunque eminentemente teológico, quiere presentar unos hechos históricos. Su autor no es un simple cronista, sino un cristiano que ha reflexionado detenidamente sobre esos hechos y se dispone a esclarecer su significado. Por eso los narra de una manera peculiar y, llegado el caso, no tiene inconveniente en poner en boca de Jesús discursos que expliquen su sentido profundo.

La *Interpretación del Cuarto Evangelio* se sitúa, por su riqueza histórica y teológica, en la línea de la mejor investigación inglesa so-

bre el Nuevo Testamento. Sin la complejidad a que nos tiene acostumbrados una exégesis preocupada a cada paso por la historia de las formas —método un tanto sospechoso para los estudiosos británicos—, Dodd busca ante todo entender los documentos cristianos en toda su amplitud. Y lo consigue a fuerza de fidelidad a los textos y de sensibilidad a las exigencias de la historia y del espíritu.

Nos hallamos ante un libro nacido de una larga y gozosa familiaridad con el Evangelio de Juan. Un libro que se mueve con facilidad asombrosa en medio de la dificultad inherente al pensamiento joánico. Charles Harold Dodd, maestro de la palabra exacta, consigue en él que el núcleo del mensaje aparezca limpiamente, despojado de innecesarios ropajes técnicos. Y ese núcleo es que la *agápe* divina se ha revelado en la realidad de la encarnación del *Logos*.

ALFONSO DE LA FUENTE

PROLOGO

El objetivo de esta obra se reduce al intento de establecer algunos principios generales y líneas directrices para la interpretación del cuarto Evangelio. He dejado sin tocar la mayor parte de las cuestiones puramente críticas. Por lo general, tampoco he realizado una exégesis detallada del texto, excepto en pasajes en los que tal exégesis parecía indispensable para mi propósito principal. La obra se divide en tres partes. En la primera he examinado algunas secciones importantes del terreno en que tiene su sustrato el pensamiento del cuarto Evangelio. En la segunda parte, teniendo en cuenta este sustrato, he intentado definir, con la precisión que me ha sido posible, algunos conceptos dominantes que maneja el evangelista. En la tercera parte he pretendido seguir el curso del argumento a través de todo el evangelio. En algún momento pensé añadir una cuarta parte que tratase de la relación del cuarto Evangelio con la tradición histórica del cristianismo primitivo. Pero esto no parece encajar del todo bien con el objetivo principal del libro, que por otra parte se iba haciendo excesivamente voluminoso, y decidí dejar por el momento este tema. No obstante, dado que una de las ideas directrices del evangelio es la de que ciertos acontecimientos históricos son una manifestación de lo eterno y divino, he añadido un apéndice señalando brevemente una línea de pensamiento que desearía seguir, referente al carácter histórico del cuarto Evangelio. Algunos párrafos de la I[a] Parte, cc. 1 y 2, aparecen aquí reproducidos con la debida autorización del «Bulletin of the John Rylands Library», vol. 19, n.º 2.

Cambridge, 4 de enero de 1950. C. H. D.

Las pruebas de esta obra han sido corregidas, capítulo por capítulo, por mi amigo y antiguo alumno, el Rvdo. W. D. Davies, D.D., actualmente profesor de Nuevo Testamento en la Duke University de Carolina del Norte. Le estoy profundamente agradecido por las numerosas correcciones y valiosas sugerencias, así como por la verificación de las citas y referencias de la Biblia y de la literatura rabí-

nica, y por la confección del índice de esta última. También quedo agradecido a mi hija, Sra. E. W. Heaton, por la comprobación y codificación de las citas y referencias de los escritores griegos (no bíblicos), y a mi esposa y a la Srta. Audrey Bayley por su ayuda en la preparación de los índices. A todos ellos vaya mi más profundo reconocimiento.

4 de junio de 1952 C. H. D.

PRIMERA PARTE

TRASFONDO

I

EL CONTEXTO DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Hay una escena en la primera parte del *Fausto* de Goethe, donde el héroe, anhelando la luz de la revelación (que en ningún sitio brilla tan radiante como en el Nuevo Testamento), se pone a traducir el Evangelio según san Juan. Sin embargo, ya en la primera frase tropieza con una dificultad. ¿Cómo traducir «En el principio existía la Palabra»? Pero, ¿cómo se puede colocar tan alto valor en la mera palabra? Ciertamente, «En el principio existía el Pensamiento». Sin embargo, ¿es realmente el pensamiento por lo que fueron creadas todas las cosas? ¿No es más bien el Poder? ¿O debería traducir audazmente el sentido del pasaje por «En el principio existía la Acción?»

La dificultad que desconcertaba a Fausto al comienzo de su tarea asedia constantemente al estudioso del cuarto Evangelio. Encuentra imposible quedarse satisfecho respecto al sentido del texto sin plantear previamente cuestiones relativas a todo el universo expresivo en que se mueve el pensamiento del evangelio. En general, es un sano axioma que cualquier interpretación del pensamiento de una obra, como un todo, debe estar basada en una exégesis precisa del texto. Por desatender este axioma, muchas esmeradas interpretaciones de escritos bíblicos y de otras obras han perdido el camino. Es verdad que la exégesis exige siempre ciertos presupuestos sobre el propósito general y el trasfondo de la obra que se tiene entre manos; pero en muchos casos esta exigencia queda satisfecha con bastante facilidad, pues los presupuestos requeridos son más o menos obvios para el lector inteligente. Pero la cosa es distinta ante una obra como el cuarto Evangelio. El exegeta se halla a cada paso en la necesidad de considerar el texto a la luz del sentido último de la obra. De este modo, la dificultad de Fausto estaba lejos de ser una mera dificultad de traducción o incluso de exégesis en el sentido ordinario, restringido del término. El problema por él planteado no es el problema del sentido del término λόγος; es el problema de si la proposición «en el principio existía el Logos» pertenece a una filosofía que concede la primacía al pensamiento abstracto o a una que da la primacía a la fuerza activa, o de si la «palabra» misma, como medio de comunicación, es, a fin de cuentas, un elemento esencial de la concepción del autor. Este problema no puede resolverse ni por el valor semántico

de los términos empleados, ni mediante una elucidación de las proposiciones de que está compuesto el Prólogo en sus propias interrelaciones. La solución sólo llega cuando el estudioso se siente en claro respecto al sentido del evangelio como un todo. Así, en el estudio de este evangelio, exégesis del texto e interpretación, en el sentido más amplio, son interdependientes en un grado no usual.

Con el fin de avanzar hacia una sana interpretación del cuarto Evangelio es necesario situar la obra en su verdadero contexto de pensamiento, en la medida en que esto nos sea posible hoy. Si nos acercamos al libro sin atender a este contexto, corremos peligro de imponerle nuestra interpretación subjetiva, pues de hecho lo estaremos situando en el contexto de nuestras nociones preconcebidas, que pueden ser extrañas a la intención del evangelista. Esto se ha hecho con relativa frecuencia[1]. ¿Cómo determinar, entonces, el verdadero contexto?

Con frecuencia se ha supuesto tácitamente que el contexto está suficientemente definido por el lugar que el cuarto Evangelio ocupa en el canon de la Escritura. Es uno del grupo de cuatro escritos llamados «evangelios», y es en cuanto miembro de este grupo como más frecuentemente ha sido estudiado. En el período precrítico, el objetivo de los estudiosos era «armonizar» este evangelio con los otros tres. Cuando surgió el movimiento crítico, el énfasis se desvió hacia las diferencias y contrastes que ponía de relieve una comparación imparcial. Podemos fundamentalmente sospechar que el efecto producido por esta etapa de la crítica en muchas mentes fue dejarles la impresión de que Juan era inferior a los sinópticos en cualquiera de las cualidades que un evangelio debe poseer: historicidad del relato, fidelidad en la transmisión de los discursos y realidad de su imagen de «el Jesús histórico». Donde podían interpretar a Juan desde el punto de vista de los sinópticos lo encontraban deficiente, y cuando no era posible entenderlo desde esta perspectiva, se sentían perplejos. La realidad es que el cuarto Evangelio pertenece sólo en parte al mismo género que los sinópticos. Su verdadero contexto es sólo parcialmente el que comparte con los otros evangelios.

En una etapa posterior de la crítica se dirigió la atención a aquellos aspectos del cuarto Evangelio en los que coincide con la literatura teológica del Nuevo Testamento, en particular con las cartas paulinas. Llegó a ser usual describir al cuarto evangelista como «el más grande de los seguidores de Pablo» y su obra como «deutero-paulina».

---

[1] En un libro titulado *The Call of the Carpenter*, escrito por el que fue famoso líder obrero americano Bouck White, la frase «mi Padre sigue trabajando hasta el presente, y *yo también trabajo*» (*Jn* 5,17) es interpretada del modo siguiente (cito de memoria): «Mi padre es un obrero hasta hoy, y yo también soy obrero». Es innegable que las palabras griegas podían tener este sentido. Si se insiste en situarlas en el contexto de una filosofía dominada por la idea de la lucha de clases, semejante exégesis es natural. Pero no tenemos ninguna base para suponer que Juan o sus lectores hubiesen oído hablar de esa filosofía.

Es bastante probable que el evangelista no escapó a la poderosa influencia del primer teólogo cristiano cuyas obras conservamos. Sin embargo, el alcance real de la influencia paulina sobre el pensamiento joánico ha sido exagerado. Quienes asocian demasiado estrechamente a Juan con la tradición paulina tienden a infravalorar su peculiar contribución a la religión y la teología del cristianismo primitivo. Ciertamente, Pablo clarificó la cuestión judaística y aseguró definitivamente la independencia eclesiástica, espiritual e intelectual del cristianismo gentil. Estableció incluso un modelo de cómo servirse de las corrientes contemporáneas de pensamiento para iluminar el evangelio cristiano. En este sentido puede haber preparado el camino al cristianismo joánico. Es más, su obra en Efeso debió de ejercer una influencia directa en el círculo dentro del cual se escribió el cuarto Evangelio, si es que no influyó en su autor[2]. Podría ser que la denominada «cristología cósmica» de Pablo fuera un factor sugestivo que estimulase el pensamiento del cuarto evangelista. Pero no es seguro suponer que Pablo fuera el único creador de esta cristología, y en todo caso el conjunto de su marco en Pablo y en Juan es tan distinto que es aventurado suponer una conexión directa entre ellos y, más aún, una conexión literaria. El tratamiento que Pablo da a la doctrina del Hombre celeste tiene poco en común con la doctrina joánica del descendimiento y la ascensión del Hijo del Hombre, fuera de su fundamento común en la primitiva atribución cristiana del título «Hijo del Hombre» a Jesús y las posibles ideas no cristianas a que cada uno de ellos se acerca desde perspectivas diferentes. La presentación peculiar que Pablo hace del cristianismo, según la encontramos en las cuatro grandes cartas, se mueve en líneas llamativamente distintas del pensamiento joánico. Si en Colosenses y Efesios (suponiendo que la última sea paulina) Pablo se aproxima más a Juan, podemos provechosamente observar que el desarrollo del pensamiento, al menos en Colosenses, fue provocado por el contacto con ideas heréticas o semicristianas de cuño «gnóstico» en la provincia de Asia; y estas ideas nos conducen directamente a un mundo que, como veremos, está más estrechamente relacionado con el pensamiento joánico que con el específicamente paulino. Por tanto, sólo con precaución podemos utilizar a Pablo para interpretar a Juan. Las semejanzas que apreciamos se refieren, en su mayoría, a puntos en los que, con gran probabilidad, Pablo no era el iniciador. Pertenecen a una

[2] Doy por supuesto aquí que la tradición que asocia el cuarto Evangelio con Efeso ha de ser aceptada. Podría pensarse también en Alejandría o Antioquía. Pero al menos las cartas de Juan parecen firmemente enraizadas en la provincia de Asia. Aunque no sean obras del evangelista, están demasiado estrechamente relacionadas con el Evangelio para que pueda considerarse probable que éste fue compuesto en un lugar distante geográficamente del lugar de origen de aquéllas.

corriente judeo-helenística que, probablemente, existía en el cristianismo casi desde el principio [3].

El hecho es que el pensamiento de este evangelio es tan original y creativo que una búsqueda de sus «fuentes», o incluso de las «influencias» que puede haber sufrido puede fácilmente desorientarnos. Cualesquiera sean las influencias que puedan haberse dado, han sido controladas magistralmente por una mente poderosa e independiente. No hay libro, en el Nuevo Testamento o fuera de él, que sea realmente comparable al cuarto Evangelio. No obstante, su pensamiento implica un cierto trasfondo de ideas con que el autor suponía que sus lectores estaban familiarizados. ¿En qué medida nos es posible reconstruir ese trasfondo?

En primer lugar, es evidente que el evangelio tiene tras sí al cristianismo común de la primera época, y que lectores que compartían la vida y doctrina de la Iglesia encontrarían aquí muchas cosas que les eran familiares, a partir de las cuales podían penetrar en la enseñanza nueva y no familiar que les ofrecía el libro. El evangelista presupone la existencia de la Iglesia con su «comunión», dirigida por «los Doce». Presupone los dos sacramentos primitivos del bautismo y la eucaristía. Presupone también el *kerygma* en el que la Iglesia primitiva proclamaba su fe ante el público no cristiano.

El *kerygma* es esencialmente una proclamación de los hechos relacionados con Jesús en un marco escatológico que indica el significado de los hechos. Va precedido o acompañado del anuncio de que las profecías se cumplen en estos hechos, que deben, por tanto, ser considerados como inauguraciones de una nueva era y un orden nuevo de relaciones entre Dios y el hombre; y es atestiguado mediante una apelación a la experiencia del Espíritu en la Iglesia. La forma literaria que vino a conocerse como «evangelio» está basada en el *kerygma,* y el cuarto Evangelio no se distingue en esto de los otros [4]. En él aparecen los mismos temas y en el mismo orden en que los encontramos en Marcos y en las formas primitivas del *kerygma* en los Hechos: predicación de Juan el Bautista, investidura de Jesús como Mesías, ministerio en Galilea, marcha de Galilea a Jerusalén [5], su pasión, muerte y resurrección, y venida del Espíritu Santo.

Es en el tratamiento del marco escatológico de los acontecimientos donde el cuarto Evangelio se separa más abiertamente de las versiones anteriores del *kerygma.* La escatología de la Iglesia primitiva tiene dos aspectos. Por un lado, tenemos la creencia de que con la venida de Cristo ha llegado «la plenitud de los tiempos», se han

[3] ¿Cuánto tiempo pasó antes de que los «helenistas» de Hch 6,1 se hicieran sentir? Seguramente no más de tres o cuatro años después de la crucifixión.

[4] Cf. mi obra *The Apostolic Preaching and ist Developments,* especialmente 164-175 (1.ª edición), 65-73, trad. española: *La predicación apostólica y sus desarrollos* (Madrid 1974).

[5] Jn 7,1-14, que, aunque antes se ha hablado de visitas a Jerusalén, anuncia un viaje formal; pero, cf. *infra,* pp. 205-207.

cumplido las profecías y el reino de Dios ha sido inaugurado en la tierra. Por otro tenemos la expectación de una consumación que se realizará en el futuro. En casi todos los escritos del Nuevo Testamento existe una cierta tensión entre ambos aspectos. Aquéllos difieren entre sí respecto a la relación que se considera existe entre el cumplimiento que pertenece ya a la historia y el cumplimiento que pertenece al futuro. En el cuarto Evangelio se emplea poco el lenguaje de la «escatología futurista». El sentimiento de realización se ha extendido casi por todo el campo, y en consecuencia la expectación ha menguado. Pero no ha desaparecido totalmente, pues el Señor es presentado previendo para su Iglesia una universalidad que el evangelista difícilmente podía suponer que se había realizado plenamente en su tiempo, y hablando de un día en que las generaciones de los muertos serán resucitadas. No debemos mirar estas expectativas como simples vestigios residuales de la escatología de la Iglesia primitiva. Constituyen una parte de la fe personal del evangelista. No obstante, es verdad que ya no poseen la significación plena que caracteriza la esperanza de la segunda venida en otros escritos del Nuevo Testamento. El hecho fundamental para el evangelista es que la universalidad de la religión cristiana es ya un hecho en el momento en que Cristo al ser «levantado», comienza a atraer hacia sí a todos los hombres; y que la vida eterna, a la que han de resucitar los muertos, es ya posesión de los vivos que están unidos a él. Este es el cumplimiento, el día que llenó de alegría a Abrahán cuando lo vio, del que escribió Moisés, del cual dan testimonio las Escrituras. Por tanto, no es exacto afirmar que el cuarto evangelista ha abandonado el marco escatológico del *kerygma* original. Lo ha trasformado modificando la perspectiva. La fórmula, frecuentemente usada, de que Juan convirtió la escatología en «misticismo» es engañosa, a no ser que se entienda con claridad que este «misticismo» (si es que éste es el término correcto)[6] se base en la culminación de la historia dentro de la historia; y ésta es la carga especial de la escatología en su forma cristiana. La fórmula propia del evangelista es «llega la hora y ha llegado ya».

Pero, dicho esto, queda el hecho de que los términos en que se expone la naturaleza del cumplimiento por medio de Cristo son extraños al cristianismo primitivo normal según lo conocemos por otros escritos del Nuevo Testamento, y parecen llevar al lector a otras zonas de pensamiento. Igualmente, mientras el lector cristiano instruido reconocería el sentido de las alusiones al bautismo y a la eucaristía, no se hace referencia explícita a estos sacramentos como instituciones de la Iglesia; así, por ejemplo, no hay recomendaciones sobre el bautismo «en el Nombre», como en Mateo, ni relato del bautismo de Jesús (que se consideraba, de algún modo, como prototipo del bautismo cristiano), ni de la institución de la eucaristía o del mandato de repetir su celebración. Mientras lo que Juan dice ahora

[6] Cf. *infra*, pp. 205-207.

del nuevo nacimiento «del agua y del Espíritu» y sobre el pan de vida, estaba preñado para el lector cristiano de significado a la luz de la vida sacramental de la Iglesia, presenta un sentido propio y particular para lectores sin trasfondo cristiano, a poco que estuvieran familiarizados con ciertas formas de simbolismo religioso corriente más allá de las fronteras del cristianismo.

Esto, por sí mismo, sugiere que el evangelista está pensando en un público no cristiano, al cual quiere dirigir una llamada. Esta idea halla cierta confirmación en la comparación del comienzo de este evangelio con el de Marcos. En Marcos, después de la cita de una profecía, Juan Bautista es introducido sin ninguna preparación, como un personaje conocido para el lector, y entonces, tras una breve referencia a la predicación de Juan, continúa: «En aquellos días vino Jesús de Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán». No hay ningún intento de explicar quién era Jesús. Entra bruscamente en escena, e inmediatamente pasamos a una serie de relatos acerca de él. El cuarto Evangelio comienza con un prólogo que introduce, por un lado, al Logos eterno y, por otro, a «un hombre enviado por Dios, que se llamaba Juan». El Logos se encarna en una persona humana, y «el hombre enviado por Dios» lo identifica. Luego, al final, aprendemos que su nombre es Jesucristo. Es evidente que un lector que no sabía absolutamente nada sobre cristianismo o su fundador podía leer este exordio inteligiblemente, con tal que el término «logos» y la idea de «un hombre enviado por Dios» significaran algo para él. Pero estas ideas no son, en modo alguno, exclusivas del cristianismo.

La impresión producida por este comienzo se hace todavía más fuerte a medida que avanzamos. Como espera mostrar, el evangelio podía ser leído inteligiblemente por una persona que comenzase con un conocimiento del cristianismo no superior al mínimo que podría suponerse en cualquier persona razonablemente bien informada entre el público interesado en la religión a finales del siglo primero; y las ideas cristianas son inculcadas paso a paso hasta que pueda revelarse todo el misterio. Si el lector decidía entonces asociarse a la Iglesia e integrarse en ella como miembro, aceptando su tradición y sacramentos, podría releer el libro y encontrar en él muchas más cosas de las descubiertas en la primera lectura.

El evangelista se despide de sus lectores (según lo que debió de ser originalmente la conclusión de la obra, 20,31) con las palabras: «Hemos escrito estas cosas para que creais que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y con esta fe tengáis vida gracias a él». Si hacemos hincapié en el tiempo de los verbos, debemos decir que mientras los aoristos πιστεύσητε y σχῆτε, implicarían necesariamente que los lectores no tenían todavía fe ni poseían la vida eterna, los presentes continuos πιστεύητε y ἔχητε no excluyen lectores que eran ya cristianos y cuya fe pudo querer confirmar el escritor dándole un contenido más rico. Que acogería bien a lectores de este tipo es cierto.

Sin embargo, el presente continuo estaría justificado, incluso como dirigido a aquellos que todavía no eran cristianos, si el escritor pensaba, no tanto en el momento de la conversión, como en la continua unión con Cristo, cuya condición es la fe, y que entraña la posesión perpetua de la vida eterna. Si no nos fijamos demasiado en las formas gramaticales y tratamos de penetrar en la intención del autor, aparecerá ciertamente que está pensando, en primer lugar, no tanto en los cristianos que necesitan una teología más profunda, sino en los no cristianos que están interesados en la vida eterna y en el camino hacia ella, y que quizá están dispuestos a seguir la vía cristiana si ésta les es presentada en términos inteligiblemente relacionados con sus anteriores vivencias e intereses religiosos.

Parece, por tanto, que debemos concebir esta obra como dirigida a un amplio público integrado, ante todo, por personas piadosas y reflexivas (porque las personas irreflexivas e indiferentes religiosamente nunca se tomarían la molestia de abrir un libro como éste) en la variada y cosmopolita sociedad de una gran ciudad helenística como Efeso dentro del Imperio romano. En lo que sigue me propongo realizar sondeos variados en la literatura religiosa de aquella época y de aquella religión, con el propósito de reconstruir en cierta medida el sustrato de ideas que el evangelista suponía en sus lectores.

II

LA RELIGION SUPERIOR DEL HELENISMO: LITERATURA HERMETICA

Agustín, en un conocido pasaje de las *Confesiones* (VII, 9), escribe: «...me procuraste, por medio de cierto hombre..., algunos libros de los platónicos traducidos del griego al latín. Y en ellos leí —no en tantas palabras, sino en sustancia, apoyado con muchas y diversas razones— que en el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios. El mismo estaba desde el principio con Dios. Todas las cosas fueron hechas por él, y sin él no ha sido hecho nada. Lo que fue con él era vida; y la vida era la luz de los hombres. Y la luz brilló en las tinieblas, mas las tinieblas no la comprendieron. Y que el alma del hombre, aunque da testimonios de la luz, no es la luz; en cambio el Verbo de Dios, siendo Dios, es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene al mundo. Y que estaba en el mundo, y que el mundo fue hecho por él, y que el mundo no lo reconoció. Pero él vino a los suyos, y los suyos no le recibieron, y a cuantos le recibieron les dio potestad de llegar a ser hijos de Dios a cuantos creen en su nombre, no lo leí allí. También leí allí que el Verbo, Dios, no nació de carne ni de sangre, ni por voluntad de varón, ni por voluntad de carne, sino de Dios. Pero que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, no lo leí allí».

Agustín habla sin duda por muchos lectores del cuarto Evangelio en un período incluso anterior. Estos veían que el libro encajaba en el contexto de la filosofía griega en la que habían sido formados. Es evidente que tiene afinidad con el pensamiento de Platón. Cuando Juan habla del «pan verdadero», distinguiéndolo de los panes ordinarios, de «la verdadera vid» y «de la luz verdadera», un platónico entendería inmediatamente que estaba hablando de las «ideas» eternas, en contraposición a sus representaciones fenoménicas. No necesitaba estar familiarizado con los escritos de Platón. La teoría de un mundo de formas eternas, de las que los fenómenos son sombras, reflejos o símbolos, había encontrado amplia aceptación, y, en una u otra forma, aparece en diversos tipos de filosofía religiosa del mundo helenístico.

Sin embargo, la doctrina del Logos, a la que hace especial referencia Agustín, no forma parte del sistema original de Platón, aunque aparezca en el neoplatonismo de Plotino. Esta doctrina debía más a los estoicos. Desde la época de Posidonio, que introdujo una gran dosis de platonismo en la filosofía estoica, las dos escuelas se aproximaron mutuamente, y a nivel popular la filosofía tomó la forma de un estoicismo platonizante o de un platonismo estoicizante. Esta combinación filosófica fue uno de los precursores del neoplatonismo.

La fusión de platonismo y estoicismo proporcionó un *órganon* a los pensadores de varias tendencias que buscaban una justificación filosófica de la religión. Un ejemplo llamativo se encuentra en la llamada literatura hermética. Los escritos herméticos que se conservan son restos de una extensa literatura que circulaba en la antigüedad bajo el nombre de Hermes Trismegisto. A la persona así denominada se la representaba como un sabio del antiguo Egipto, divinizado después de su muerte y convertido en el Hermes egipcio, es decir, el dios Thot. Gran parte de esta literatura trata de astrología, magia o alquimia [1]. De ella no nos ocuparemos aquí. Pero el nombre de Hermes Trismegisto era usado también por escritores griegos sobre temas filosóficos y religiosos. Poseemos una colección de estos escritos en manuscritos griegos del siglo XIV en adelante, denominada por los editores modernos *Corpus Hermeticum*. Otro importante tratado de la misma clase se conserva en una traducción latina de las obras de Apuleyo, con el título de *Asclepius*. El original griego, conocido como Λόγος Τέλειος, se conserva parcialmente en fragmentos y citas. La versión latina fue conocida por Agustín, que la tomó por traducción de una obra auténtica de *Mercurius Aegyptius, Mercurii majoris nepos*, y de la que citó o resumió pasajes sustanciales en su *De Civitate Dei* [2]. Extensos fragmentos de otros escritos de carácter similar se han conservado en forma de extractos en Estobeo, o son conocidos por citas en autores antiguos.

Hoy día se acepta generalmente que estos escritos se compusieron en Egipto, la mayor parte de ellos en los siglos II y III d.C. No está excluida, quizá, para uno o dos tratados, la fecha del siglo I, y es posible que algunas de las citas procedan de *Hermetica* posteriores al siglo III. Todas son obras escritas originariamente en griego, y no traducciones del egipcio, como se creyó por algún tiempo [3]. Su ense-

[1] Ahora, por primera vez, contamos con una relación completa y competente de los *Hermetica* no filosóficos en A. J. Festugière, *Hermés Trismégiste*, vol. I, así como con una admirable relación en resumen de la literatura hermética, debida al mismo autor, con el título de *L'Hermétisme* (Lund 1948).

[2] VIII, 23ss.

[3] La edición monumental en cuatro volúmenes de los *Hermetica* por W. Scott, completada por A. S. Ferguson (1924-1936), contiene una inmensa cantidad de material para el estudio de esta literatura, pero su texto resulta inutilizable, pues Scott corrigió tan irresponsablemente los manuscritos que su texto equivale a una composición nueva. Ahora tenemos la suerte de poseer

ñanza supone la fusión de la doctrina platónica y estoica, de la cual Posidonio (siglo I a.C.) es considerado principal responsable. No presupone el neoplatonismo de Plotino y Proclo. Sin embargo, esta literatura refleja una situación en la que ya se había llevado a cabo una considerable interpretación de la cultura griega y otras culturas, e influencias no griegas han afectado ciertamente a varios escritores herméticos en grados diversos. De hecho, los *Hermetica* son resultado del fecundo cruce del pensamiento griego y el pensamiento oriental, que fue característico del Próximo Oriente en los períodos helenístico y romano. Comparados con gran parte de la otra literatura (si se puede llamar literatura) que representa el sincretismo del período, los escritos herméticos del *Corpus* presentan, al menos, una impronta griega predominante en su sobriedad y racionalidad, aun cuando posean un ardiente sentimiento religioso que nosotros (quizá equivocadamente) consideramos como no griego.

Los escritores de los *Hermetica* no forman una escuela en sentido estricto. La idea de que existió una «iglesia» hermética, cuyo canon sagrado era el *Corpus,* no está avalada por pruebas aceptables. Sus doctrinas no pueden integrarse en ningún sistema de filosofía unificado o consistente. Pero comparten una perspectiva y un espíritu religioso comunes, y nos permiten formarnos una idea bastante coherente de las formas de pensamiento de la gente piadosa e inteligente del mundo helenístico bajo el Imperio romano[4]. La mayor parte de estos escritos son, probablemente, de fecha más tardía que el cuarto Evangelio, aunque los más tempranos pueden no ser muy posteriores a él[5]. Pero el tipo de pensamiento religioso que presentan puede suponerse también en un período anterior. En particular, sus principios esenciales parecen estar implícitos en Filón, pues, aunque la corriente no hebrea del pensamiento de Filón recuerda descarada-

---

un texto totalmente crítico (y, en general, se trata de un texto conservador) en la serie de Budé, editado por A. D. Nock y A. J. Festugière (París 1945). Los dos volúmenes publicados hasta el momento contienen el *Corpus Hermeticum* y el *Asclepius* latino. Regularmente cito estas obras según el texto de esta edición (a no ser que se indique otra cosa). Para los fragmentos y extractos (cuya publicación se promete en un próximo volumen) he debido volver a Scott, sirviéndome su aparato crítico para restaurar el texto de los manuscritos en cuanto es posible.

[4] En *The Bible and the Greeks* (1935), II parte, he tratado algunos de los *Hermetica* con la intención particular de descubrir la corriente judía en el fárrago de pensamiento que está en su trasfondo. Posteriormente, A. D. Nock ha expresado la opinión de que la influencia judía puede efectivamente haber iniciado la corriente de pensamiento representada por los *Hermetica* en general.

[5] En el libro anteriormente mencionado, 201-209, me ocupé de la fecha del primer tratado del *Corpus Hermeticum*. Ahora estaría dispuesto a afirmar con una convicción bastante más firme mi conclusión provisional de que este tratado es anterior a Valentín, y, por consiguiente, no posterior a *ca.* 125-130 d.C. (Un *lapsus calami,* corregido en la segunda impresión [1954], situó a Zósimo, que hizo extenso uso del *C.H.* I, en «el principio del siglo III»; en vez de III léase IV).

mente a los *Hermetica,* no encuentro pruebas para concluir que éstos recibieron un influjo directo de Filón.

La mayoría de los escritos del *Corpus* tiene la forma de diálogo, y los interlocutores son, generalmente, Hermes Trismegisto y uno u otro de sus hijos, Tat y Asclepios. Las enseñanzas de los distintos *libelli* no son uniformes, aunque en general están basadas en una mezcla popular de estoicismo y platonismo. En algunos puntos se contradicen unos a otros. Este hecho fue observado por algunos de los escritores más tardíos. Así, por ejemplo, en *C.H.* XVI, 1, Asclepios escribe al rey Ammón: «te parecerá que esto no está de acuerdo (ἀντίφωνος) con mis propias ideas»[6]. Lo común a todos es un cierto espíritu o actitud. Todos los escritores se interesan, primordialmente, por la religión, no por la filosofía especulativa; y se trata de una religión de índole singularmente pura y espiritual. Creen en Dios, el Dios único, hacedor y padre del universo; él, y sólo él, es sabio y bueno (*él* es el *mayor, el único* y *sólo él* es *realmente* sabio entre todas las cosas», XIV, 3). Los «llamados dioses» están tan lejos de poseer la bondad en sentido absoluto como los hombres[7]. En particular, él es bueno porque da todo y no pide nada[8]. No exige sacrificios de los hombres, sino los «sacrificios racionales» de alabanza y acción de gracias, ni otro servicio que la práctica de la virtud. «Servir a Dios consiste en una sola cosa: guardarse del mal» (*C.H.* XII, 23). El «alma piadosa» nunca se cansa de alabar (a Dios) y de bendecir a todos los hombres y de hacer el bien de cualquier modo, de palabra y de obra, imitando a su Padre»[9] (*C.H.* X, 21). No obstante, debe señalarse que este reconocimiento de la obligación social, como parte de la religión, es raro. Para el conjunto de los escritores herméticos, la exigencia ética de la religión se centra en la purificación personal y el desprendimiento de las cosas materiales. «Puesto que las cosas que existen son de dos clases, las corpóreas y las incorpóreas, que se identifican respectivamente con lo mortal y lo divino, la elección de lo uno o lo otro se deja al hombre que quiere elegir» (*C.H.* IV, 6). Los herméticos, en general, habrían estado cordialmente de acuerdo con Santiago 1,27, donde «la religión pura y sin tacha

[6] A *mi juicio,* Scott rechaza la frase sin base suficiente. Dice también que ἀντίφωνος significa «sonando como respuesta» y no «discordante». Pero Liddell y Scott reconocen el significado «discordante» aquí y en otros pasajes. Nock y Festugière no ponen en duda la autenticidad de la frase, pero piensan que pudiera no ser más que un lugar común, aun cuando admiten la posibilidad del sentido dado arriba, que a mí todavía me parece el *más probable.*

[7] *C.H.* II, 14: «pues ninguno de los otros llamados dioses ni de los hombres ni de los espíritus puede ser bueno en sentido absoluto, sino sólo Dios».

[8] *C.H.* II, 16: «pues el bueno da todo y no recibe nada. Ahora bien, Dios da todo y no recibe nada»; V, 10: «tú lo das todo y no recibes nada». Cf. XIV, 4: «Dios por la fuerza, creador por la actividad, padre por la bondad».

[9] Este es el texto que ofrecen N.-F. Scott lee: «...de alabar y bendecir a Dios, y de hacer bien a los hombres...»; apoyándose en M. Aurelio Antonino V, 33: «¿qué conviene?, ¿qué sino dar culto y bendecir a los dioses y hacer bien a los hombres?». Quizá se haya de preferir esta lectura. Cf. *C.H.* X, 19: «el combate de la religión es conocer a Dios y no hacer mal a ningún hombre».

a los ojos de Dios Padre es ésta... no dejarse contaminar por el mundo»; sustancialmente, éste es de hecho su lenguaje; pero no hubiera sido natural en ellos añadir: «mirar por los huérfanos y las viudas en su tribulación». Es hacia Dios y hacia el mundo eterno hacia donde tienden sus mentes. El único camino de salvación para el hombre es el conocimiento de Dios («ésta es la única salvación de los hombres: el conocimiento de Dios», *C.H.* X, 15). «El mal final es desconocer lo divino; en cambio, ser capaz de conocerlo, desearlo y esperarlo es el camino recto» (*C.H.* XI, 21). «La virtud del alma es el conocimiento, porque el que conoce es a la vez bueno, piadoso y ya divino» (*C.H.* X, 9). Poseer tal conocimiento significa ser un hombre completo, y no solamente eso, sino también inmortal e incluso un dios (cf. *C.H.* IV, 4: «ésos se han hecho partícipes del conocimiento y hombres perfectos»; *ibid.*, 5: «cuantos participan del don de Dios, oh Tat, son... inmortales y no mortales»; *C.H.* X, 4: «la visión del bien... llena de toda inmortalidad»; *C.H.* I, 26: «éste es el fin bueno para los que participan del conocimiento: ser divinizados»). Así, pues, los herméticos habrían estado de acuerdo con Juan: «ésta es la vida eterna, reconocerte a ti como el único Dios verdadero) (17,3); y, como el evangelista, escribieron «para que tengáis vida» (20,31). Expusieron su filosofía porque creían que el conocimiento de Dios es el único camino de salvación. Algunos de ellos lo proclaman con lo que podemos llamar una pasión evangélica. «¡Oh hombres terrestres! —grita el profeta de Poimandres— ¿por qué os habéis entregado a la muerte, cuando tenéis el derecho de compartir la inmortalidad? Arrepentíos, vosotros que habéis hecho del error vuestro compañero de viaje y de la ignorancia vuestro consorte. ¡Salid de esa luz, que es obscuridad! ¡Abandonad la corrupción y compartid la inmortalidad!» (*C.H.* I, 28).

Ahora debemos preguntarnos: ¿qué es este «conocimiento» que los herméticos proclaman como el único camino de salvación? Dado que la mayor parte de los *libelli* contienen especulaciones sobre la naturaleza de Dios y del mundo eterno, sobre el origen y la constitución del mundo visible, la naturaleza y el destino del hombre y cosas semejantes, podemos concluir, fundadamente que esto era lo que ellos entendían por conocimiento salvífico. Al menos es claro que consideraban tales especulaciones como muy importantes. No que ellos las considerasen especulaciones. Para ellos eran verdad revelada por Dios. En el primer *libellus* del *Corpus* el autor cuenta cómo contempló una visión de la creación que le fue interpretada por el propio dios Poimandres, y la ficción de poner generalmente la enseñanza en boca de Hermes, el mensajero y revelador de los dioses [10], basta para mostrar que los escritores se tenían a sí mismos por trasmisores

[10] Hermes mismo es enseñado a veces por la Mente o por el «Buen Espíritu, el Dios primogénito». Para el compilador del *Corpus*, como probablemente para el autor de *C.H.* XIII, el profeta de *C.H.* I es Hermes, aunque el tratado mismo no lo dice.

de revelación. Aceptar y creer la verdad divinamente revelada sobre Dios y el mundo es, como mínimo, un preliminar necesario para la salvación, pues así estamos asegurados contra el «extravío», contra las ideas erróneas sobre la vida, su sentido y finalidad. «El mal del alma», dice Hermes a Tat, «es la ignorancia. Porque el alma que no conoce nada acerca de las cosas que existen, ni de su naturaleza, ni del bien, es zarandeada ciegamente por las pasiones corporales. Esta alma infeliz, al desconocerse a sí misma, es esclava de cuerpos extraños y opresores, arrastra el cuerpo como un fardo y es gobernada por él, en vez de gobernarlo. Este es el mal del alma» (*C.H.* X, 8). Y también: «Sin filosofía es imposible ser perfectamente religioso. En cambio, quien sabe de qué naturaleza son las cosas y cómo están ordenadas y por quién y hacia qué fin, estará agradecido al Creador por todas las cosas, como a un buen padre, a un bienhechor bondadoso y guardián fiel; y el que es agradecido según un varón piadoso... Hijo mío, éste debe ser el término de la piedad, si llegas a él, vivirás noblemente y morirás feliz, porque tu alma sabrá a dónde remontarse» (*Extra. de Estobeo,* Scott IIB, 2, 4).

Es claro, por tanto, que los herméticos creían que sus dogmas teológicos, cosmológicos y antropológicos poseían en cierto sentido una fuerza salvífica. Al mismo tiempo, hay pruebas suficientes de que el «conocimiento» es para ellos más que una metafísica. Un escritor distingue entre γνῶσις («conocimiento») y ἐπιστήμη («ciencia»), que es el conocimiento científico del objeto. Dice que «el conocimiento es la finalidad de la ciencia» (*C.H.* X, 9). Aunque otros autores no hacen explícitamente esta distinción, no obstante, muchos de ellos señalan que, en su grado máximo, γνῶσις es el conocimiento *de* Dios, y no simplemente conocimiento acerca de él. Después de todo, lo más importante que podemos conocer acerca de Dios (dan por supuesto) es que su voluntad, su naturaleza y su peculiaridad consisten en ser conocido por los hombres. Dios es el bien y «lo propio del bien es ser conocido» (*C.H.* X, 4). Y añade: «Dios no desconoce al hombre, sino que le conoce totalmente y desea ser conocido» (*C.H.* X, 15). El hombre es «capaz de recibir a Dios y de comunicar con él». Porque es «el único animal con el que Dios conversa» (cf. *C.H.* XII, 19). «Santo es Dios», dice el himno en el *Poimandres,* «el que quiere ser conocido y es conocido de los suyos» (*C.H.* I, 31).

Ahora bien, «lo semejante es conocido por lo semejante» [11]. De ahí que conocer a Dios sea, en cierta manera, compartir su naturaleza. «A no ser que te hagas como Dios», dice nous a Hermes, «no puedes aprehender a Dios racionalmente, porque lo semejante es aprehendido por lo semejante. Cree hasta alcanzar una grandeza inconmensurable, salta por encima de todo cuerpo, elévate sobre todo tiempo y conviértete en un ser eterno y aprehenderás racionalmente a

[11] Aristóteles, *De anima* I, 404b17: «pues lo semejante es conocido por lo semejante», con referencias a Empédocles y al *Timeo* de Platón. La idea se enuncia frecuentemente.

Dios... Elévate por encima de toda altura, abísmate por debajo de toda profundidad. Comprehende en ti mismo toda percepción sensorial de las cosas creadas, fuego y agua, seco y húmedo. [Imagínate a ti mismo] estando en todas partes simultáneamente, en la tierra, en el mar, en el cielo, aún nonnato, en el útero, joven, viejo, muerto y cualquier cosa que haya después de la muerte. Aprehende simultáneamente todas estas cosas, tiempos, lugares, cualidades, cantidades, y serás capaz de aprehender a Dios» (*C.H.* XI, 20). Por un lado, esto nos recuerda la descripción que Platón hace del filófoso, llamándole «espectador de todo tiempo y toda existencia». Pero el hermético se refiere a algo menos racional, más místico. Igualmente, en el *De Regeneratione* (Περὶ Παλιγγενεσίας), el renacido Tat exclama: «¡Estoy en el cielo, en la tierra, en el agua, en el aire! ¡Estoy en los animales, en las plantas, en el útero, en todas partes!» (*C.H.* XIII, 11). Estos escritores parecen estar intentando describir lo que algunos místicos llaman «la conciencia cósmica», una experiencia de liberación de las limitaciones de la individualidad y de identificación con el Todo. De acuerdo con esto, en la *Llave de Hermes,* el conocimiento de Dios se describe en términos que son claramente los de la visión mística. «Todavía no somos capaces de abrir los ojos de la mente y contemplar la belleza, la imperecedera, inconcebible belleza del Bien. Porque realmente lo verás cuando no puedas decir nada sobre él. Pues su conocimiento es silencio divino y aniquilamiento de todos los sentidos... Iluminando principalmente la mente, ilumina también el alma entera y la arrastra fuera del cuerpo y la transforma totalmente en esencia [divina]» (*C.H.* X, 5-6).

Tal es, pues, el objetivo del «conocimiento». Las especulaciones metafísicas, que tanto espacio ocupan en los *Hermetica,* son propedéuticas a la visión de Dios. Así, después de una larga disquisición sobre astronomía, Hermes dice: «El que no ignora estas cosas puede aprehender a Dios con exactitud. Más aún, si se me permite este atrevido modo de hablar: es capaz de contemplarle con sus propios ojos y, contemplándole, alcanzar la felicidad» (*Extra. de Estobeo,* Scott VI, 18). Sin embargo, añade: «Pero es imposible para uno que está en el cuerpo conseguir tal felicidad. Se debe ejercitar previamente el alma aquí, para que cuando vaya allá donde está permitido contemplar a Dios, no equivoque el camino. Aquellos que son amantes del cuerpo nunca contemplarán la visión de la belleza y del bien». Algunos de los otros escritores también sostienen la opinión de que la visión beatífica está reservada para la otra vida; pero para otros, es claramente posible en esta vida, como proclama enfáticamente el himno en el *Asclepius* latino: «*Gaudemus quod te nobis ostenderis totum; gaudemus quod nos in corporibus sitos aeternitati fueris consecrare dignatus. Haec enim humana sola gratulatio cognitio majestatis tuae*» [12] (*Ascl.* 41).

[12] El texto griego del Λόγος Τέλειος lee: χαίρομεν ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας, χαίρομεν ὅτι ἐν πλάσμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ

De hecho, la unidad de los escritos herméticos ha de buscarse en su actitud religiosa ante Dios. Es difícil encontrar en ellos algo semejante a un sistema de filosofía coherente o uniforme. A veces emplean un lenguaje que, en sentido estricto, implicaría una inmanencia de Dios en el mundo, equivalente a un panteísmo completo. Otras veces fuerzan la lengua para subrayar su completa trascendencia. Normalmente describen la divinidad con términos como «mente» o «el uno y el todo», o semejantes, evitando toda sospecha de antropomorfismo; y, sin embargo, a veces hablan de comunión con Dios en términos que son aplicables únicamente a las relaciones personales. Pero siempre dejan claro que «conocer» a Dios es una experiencia religiosa profunda que satisface las más hondas necesidades del alma. Donde más claramente aperece esto es en los himnos añadidos a algunos *libelli,* principalmente en los del *Poimandres* y el *De regeneratione.*

En estos himnos encontramos repetida una fórmula devocional que recuerda al lector el lenguaje religioso del cuarto Evangelio: la fórmula de la vida y la luz, usada como una descripción de Dios mismo, o de la experiencia de comunión con Dios. Así, en el *Poimandres:* «Yo creo y doy testimonio de que entro en la vida y en la luz. Bendito seas tú, ¡oh Padre!» (*C.H.* I, 32). Y en el *De regeneratione:* «¡Oh sagrado conocimiento, iluminado por ti, cantando himnos por medio de ti a la luz intelectual, me regocijo con el gozo de la mente!... ¡Salva, oh vida; ilumina, oh luz!» (*C.H.* XIII, 18-19).

Esta concepción de Dios como vida y luz pertenece, evidentemente, a una tradición religiosa que está representada también en los escritos joánicos. «Dios es luz, y en él no hay oscuridad ninguna». tales expresiones cabrían perfectamente en un escrito hermético. El significado preciso de tales expresiones en el pensamiento general de los *Hermetica* es menos claro que su idoneidad como fórmulas devocionales. Sin embargo, no es sorprendente en absoluto que pensadores de la tradición platónica siguieran la sugerencia del maestro de que cuando el pensamiento vacila en la tarea de concebir directamente el bien absoluto debe mirar al sol, la luz de este mundo, como vástago e imagen del bien. En un extracto tenemos realmente la afirmación: «El sol es la imagen del Dios creador celestial» (*Extra. de Estob.,* en ed. Scott XXI, 2); y existen afirmaciones parecidas en otros lugares, pero pertenecen probablemente al resurgimiento del culto al sol en el siglo III. Esta imagen permitía a los herméticos expresar la relación de Dios con el mundo mediante la metáfora de los rayos procedentes de una fuente de luz (*C.H.* X, 22: «las energías son como rayos de Dios», cf. XII, 1; XVI, 16).

En algunos de los *Hermetica* el fenómeno de la vida en el universo constituye un interés obsesivo. Así, en *C.H.* XII, el mundo es definido como «plenitud de la vida» (15), y encontramos esta sorpren-

γνῶσει. Χάρις ἀνθρώπου πρός σε μία, τὸ γνωρίσαι» (Nock-Festugière según el Pap. Mimaut).

dente afirmación: «Así como el cielo, la tierra, el agua y el aire son partes del mundo, así la vida y la inmortalidad... son partes [13] de Dios» (21). Lo que se quiere sugerir es, sin duda, que, por ser Dios la causa manifiesta de la vida física en el mundo, podemos esperar de él la vida eterna. En *C.H.* XI hay también un razonamiento que de la unidad de la vida en el universo deduce la unidad de Dios: «si todas las cosas están vivas, y la vida es una, entonces Dios es uno». Y asimismo, «si todas las cosas están vivas, tanto en el cielo como en la tierra, y en todas ellas hay una única vida creada por Dios, y ésta *es* Dios, entonces todas las cosas han sido creadas por Dios» (14). «Porque, ¿quién, fuera de él, es el hacedor de la vida y la inmortalidad?»; (5) En una palabra, la vida es lo mismo que la belleza y el bien, es decir, es Dios («esto es, carísimo, la vida, esto es la belleza, esto es el bien, esto es Dios», 13).

Es probable que, en la mezcolanza general de creencias religiosas que caracteriza al mundo helenístico, debamos admitir la influencia del zoroastrismo y del culto oriental al sol en la tendencia a concebir a Dios como luz; y quizá la influencia de Egipto, donde *ankh*, «vida», era el atributo de varios dioses, en la tendencia a concebirlo como vida. Pero, ¿cuál es el origen de esta fórmula litúrgica que combina vida y luz? La pregunta no parece tener una respuesta clara. Pero es posible que el uso de ambos símbolos en las Escrituras hebreas contribuyera al nacimiento de dicha concepción, pues el influjo de estas Escrituras en algunos de los *Hermetica* es innegable. Recordemos que un lugar, al menos, del Antiguo Testamento contiene unidos los dos símbolos:

«...en ti está la fuente de la vida; y tu luz nos hace ver la luz» (Sal 36,10);

y podemos observar que esta yuxtaposición ha quedado ya fijada en Filón.

En tanto en cuanto los herméticos siguen la teología inmanente o panteísta de los estoicos, e identifican a Dios con el universo, la distinción entre el conocimiento del universo y el conocimiento de Dios tiende a desaparecer, pues viendo los obras de Dios vemos a Dios y, naturalmente, nosotros mismos somos, en cierta medida, Dios. Así, el autor, marcadamente estoico, de *C.H.* V (Ὅτι ἀφανὴς θεὸς φανερώτατός ἐστιν) se expresa en términos de puro panteísmo: «No hay nada en el mundo entero que no sea él. El es las cosas que existen y las que no existen. Porque las cosas que existen son tal como él las ha manifestado, y las que no existen, tal como él las contiene en sí mismo» (V, 9) [14]. De acuerdo con esto, el adorador de

[13] Los manuscritos varían entre μέρη («partes») y μέλη («miembros»). La inserción de θεοῦ es una vieja conjetura de Turnebus. Scott lo acepta en su texto; N-F. no lo dan en el texto, pero lo suplen en la traducción. El conjunto del contexto, a mi entender, lo hace necesario.

[14] Cf. X, 2: «pues ¿qué es Dios... sino el ser de todo lo que todavía no existe?»; XII, 22-3: «Dios es el universo y en el universo no hay nada que

Dios puede decir: «Tú eres todo lo que yo soy; tú eres todo lo que yo hago; tú eres todo lo que yo digo; porque tú eres todo» (V, 11)[15]. Sin embargo, en los *Hermetica* existe poco panteísmo consistente. Incluso el escritor que acabamos de citar, el más claramente estoico de todos ellos, si exceptuamos al autor del Λόγος Ἱερός (*C.H.* III), puede hablar de Dios como padre y creador, y compararlo con un escultor o un pintor. Es verdaderamente difícil tomar su panteísmo con entera seriedad a la vista de un largo pasaje donde deduce al creador a partir de las obras creadas por él, en un tono que recuerda el de la poesía hebrea: «Si quieres verlo, contempla el sol, contempla el orden de las estrellas. ¿Quién es el que guarda ese orden?... ¿Quién es el que determina el modo y la grandeza de su trayectoria? Esa Osa Mayor que gira sobre sí misma y arrastra en su revolución todo el cosmos, ¿quién es el que posee este instrumento? ¿Quién es el que pone límites al mar? ¿Quién es el que fijó la tierra?». Y luego, después de una descripción de los prodigios del cuerpo humano: «¿Quién es el que hizo todas estas cosas? ¿Quién es su madre, quién es su padre? ¿Quién sino el Dios invisible, que creó todas las cosas por su propia voluntad?» (*C.H.* V, 3.4.7).

Por otra parte, el autor de Νοῦς πρὸς Ἑρμῆν, aunque es tan marcadamente platónico como el autor del *C.H.* V, es estoico y, a pesar de que su máxima fundamental es «Dios es la fuente de todo», se permite la expresión, que sueña a panteísta, «pues al haberse hecho a sí mismo, está siempre en la obra hecha, siendo él lo que hace» (*C.H.* XI, 14). Es evidente que está hablando de una inmanencia que no excluye, en modo alguno, una trascendencia real. La idea de la incesante actividad de Dios aquí expresada es subrayada con mayor énfasis en otra parte del mismo diálogo: «Dios no está ocioso, pues entonces todas las cosas estarían ociosas, porque todas están llenas de Dios; sin embargo, no existe ociosidad en ninguna parte del mundo, ni fuera de él. 'Ociosidad' es una palabra vacía, ya se aplique al Hacedor o a lo que ha sido hecho», (XI, 5). Esta idea, que recuerda la frase joánica «mi Padre hasta el presente sigue trabajando» (5,17), está elaborada en otros pasajes del *Corpus*. Dios es esencialmente el único Creador y trasciende el universo, al que confiere la existencia comunicándose a sí mismo.

Esta es la opinión que predomina entre los autores del *Corpus*. Algunos de ellos consiguen a duras penas evitar una identificación

no sea (Dios)» [es decir, θεός]. De todos modos, si Dios es también la potencialidad de cosas todavía inexistentes, entonces la idea no es puramente panteísta. Hay una curiosa sugerencia de una filosofía no del todo distinta de la de Samuel Alexander.

[15] Esto resuena en el lenguaje de un papiro mágico: «Te conozco, Hermes, y tú me conoces a mí; yo soy tú y tú eres yo», que puede muy bien remontarse a una liturgia hermética, donde su verdadero contenido habría sido religioso o místico más que filosófico. Podemos preguntarnos si, de hecho, el panteísmo aparente de *C.H.* V no es más propiamente religioso y místico que estrictamente metafísico a pesar de su tinte filosófico.

panteísta de Dios con los demás seres. «Entonces, qué es Dios?», pregunta Asclepios en Λόγος Καθολικός; y contesta Hermes: «El que no es ninguna de estas cosas, sino la causa de su existencia y de la de todas y cada una de las cosas que existen» (*C.H.* II, 12). Y más adelante: «Dios no es la mente, sino la causa de la existencia de la mente; no es el espíritu, sino la causa de la existencia del espíritu; no es la luz, sino la causa de la existencia de la luz» (*ibid.* 14).

En algunos *libelli* existe una tendencia a subrayar la «alteridad» de Dios por medio de negaciones. El bien, de acuerdo con el tratado llamado *El Cuenco* (Κρατὴρ ἢ Μονάς), es igual a sí mismo, pero distinto de todo lo demás» (IV, 9). Cf. XI, 5: «no pienses que algo de lo de abajo o de lo de arriba es semejante a Dios». De hecho, Dios es «lo totalmente otro». Esto no significa únicamente que Dios no debe ser identificado con ninguna otra cosa en el orden fenoménico. El contraste entre *phenomena* y *noumena* se da por supuesto siempre que predomina el platonismo. Sin embargo, a veces se expresan dudas sobre si puede decirse incluso que Dios es «inteligible», o si puede decirse con propiedad que tiene «esencia», o es estrictamente «inesencial» (II, 4-5; cf. XII, 1). Una vez más, esto es platónico. El bien «trasciende la esencia» (*Rep.* 504B). Un autor lleva la trascendencia de Dios hasta el punto de crear un absoluto dualismo entre el mundo y Dios. «Doy gracias a Dios», exclama, «porque él ha puesto esto en mi mente, en lo que concierne al conocimiento del bien: que es imposible que el bien exista en el mundo. Porque el mundo es la totalidad del mal y Dios es la totalidad del bien» (VI,4). Este juicio pesimista recuerda a 1 Jn 5,19: «todo el mundo yace en el mal». Desde esta perspectiva, para conocer a Dios hay que apartarse del mundo y buscar el bien y la belleza, que no están en ninguna parte del mundo: «si buscas a Dios, buscas la belleza» (VI, 5). Pero este dualismo absoluto no es característico de los *Hermetica,* que casi siempre representan el cosmos, de una u otra forma, como una revelación de Dios. Se hace eco, de diversas maneras, de la frase final del *Timeo,* en la que se describe el cosmos como «dios sensible, imagen del inteligible». Por ejemplo, *C.H.* VIII, 2: «pues el dios creador de todo es realmente el primero de todo, eterno e increado. El segundo es lo que es a su imagen (el cosmos), engendrado, mantenido, alimentado e inmortalizado por él, como por su propio [16] padre, sempiterno [17] en cuanto inmortal»; *Asclepius,* 8: «el Señor y hacedor de todo, a quien hemos convenido en llamar Dios, hizo todavía un segundo dios, visible y sensible... y cuando lo hizo el primero, el solo y el único, le pareció hermoso y lleno de todos los bienes... y lo amó como a su propio hijo» [18]. Por tanto, el mun-

[16] Así los mss.: ἰδίου; N.-F.: ἀΐδίου.

[17] ἀείξωος; mss.: ἀεὶ ζῶον *o* ἀεὶ ζῶν.

[18] Existe cierta semejanza verbal entre esto y Jn 3,16, «Dios amó al mundo», pero aquí «mundo» no es el universo, sino la humanidad. En *C.H.* I, 12 el amado «hijo propio» es el Hombre. Pese a la diferencia de resultados, el

do es hijo de Dios, puesto que posee su semejanza. De igual modo, el hombre es vástago del mundo y posee su semejanza: cf. *C.H.* VIII, 5: «el tercer viviente, el hombre, hecho a imagen del mundo», y *passim*. Tenemos así la gradación del ser: Dios, mundo, hombre. De acuerdo con esto, el hombre conoce a Dios, no inmediatamente, sino a través del mundo. «El hombre se convirtió en un espectador de las obras de Dios, se maravilló y reconoció al hacedor de ellas», (*C.H.* IV, 2). Es preciso observar que la idea de que el hombre conoce a Dios por medio de su hijo, el mundo, se expresa, a veces, en términos que recuerdan el lenguaje cristiano de la revelación de Dios en su Hijo, Jesucristo. Expresiones tales como Jn 1,18; 14,9b, habrían sido prontamente aceptadas por muchos herméticos, aunque por «Hijo» habrían entendido el mundo.

Esta concepción simple de la mediación se modificó, no obstante de dos formas: 1) el énfasis en la trascendencia de Dios conduce a la introducción de nuevos grados de ser entre Dios y el mundo, y 2) se sostiene que el hombre es algo más que un mero vástago del mundo y no depende totalmente de éste para su conocimiento de Dios. Algunos de los rasgos más distintivos de la filosofía hermética son producto de estas dos tendencias.

Dado que los herméticos están bajo influencia platónica, es natural que hicieran uso de la concepción de un mundo *noumenal*, trascendente y eterno, que es el arquetipo del mundo fenoménico. Así, en *C.H.* XVI, 12, el «mundo inteligible» encierra al «mundo sensible» y lo llena de «todo tipo de ideas multiformes». En el *Poimandres* se revela en una visión que la luz primordial, que es Dios, está constituida por innumerables «fuerzas» que conforman un mundo que es la «idea arquetípica» (*C.H.* I, 8). En Filón, el «mundo inteligible» es un factor que media entre Dios y el mundo fenoménico; pero, en general, los herméticos no parecen hacer mucho uso de la doctrina platónica en este sentido concreto. En su mayor parte se reduce a una mera distinción entre «visible», e «inteligible», lo primero conocido por «percepción sensorial», lo segundo por «percepción intelectual» y éste es el sentido en que la doctrina platónica es asumida casi siempre. Pero no es claro que Dios hizo el mundo fenoménico por medio de los «inteligibles», o bien, que debamos alcanzar el conocimiento de Dios a través del conocimiento de los «inteligibles». Parece haber estado más de acuerdo con el talante de los herméticos concebir el elemento divino en el mundo como un alma cósmica, más que como el reflejo de un mundo trascendente de ideas. Esto deja abierta aún la cuestión de cómo el Dios trascendente está relacionado con el mundo, que es su creación.

Una forma corriente de expresión es hablar de las «fuerzas» o «energías» de Dios invadiendo el cosmos; éstas son comparadas a veces con rayos que fluyen de la luz eterna. Pero en algunos tratados

---

pensamiento del evangelista se mueve entre conceptos e imágenes que son comunes a él y a los herméticos.

hay un intento de establecer más explícitamente una entidad intermedia entre Dios y el mundo. En el Λόγος Καθολικός Dios, o el bien, es algo completamente distinto de todas las cosas que existen; sin embargo, el espacio, en el que todas las cosas se mueven y tienen su existencia, es divino, o puede, incluso, ser llamado en cierto sentido Dios, y de este modo es una especie de segundo Dios que media entre el absoluto y los fenómenos (*C.H.* II, 1-6). En *C.H.* XI la entidad intermedia es la Eternidad. Aquí la Mente personificada comienza su exposición «sobre el todo y sobre Dios» con la fórmula «(el) Dios, la eternidad, el mundo, el tiempo, la generación». Esta jerarquía óntica se expone en una serie de proposiciones que definen las relaciones de Dios, la Eternidad, el Mundo, el Tiempo y la Generación. La idea no está muy clara, pero la intención parece afirmar que el mundo no es, como algunos pretendían, la imagen directa de Dios, sino que es la imagen de la Eternidad, la cual es imagen de Dios («la imagen de Dios es la eternidad y la de la eternidad el mundo», XI, 15), y, en consecuencia, que el conocimiento del mundo *simpliciter* (cosmología) no es, en sí mismo, el camino para conocer a Dios. Debemos elevarnos a través del mundo a la eternidad, que «abarca» al mundo, o, como nosotros diríamos, debemos conocer el mundo *sub specie aeternitatis,* si queremos conocer a Dios. Esto es lo que, de hecho, está implícito con relativa claridad en la máxima del final de este diálogo [19], que he citado ya en otro contexto: «salta por encima de todo cuerpo, trasciende todo tiempo, hazte eterna, y aprehenderás racionalmente a Dios». Este concepto de Eternidad vuelve a aparecer en el *Asclepius* latino, 30: «*In ipsa enim aeternitatis vivacitate mundus agitatur, et in ipsa vitali aeternitate locus est mundi... ipse extrinsecus vivificatur ab aeternitate, vivificatque ea quae intra se sunt omnia*».

El concepto procede del *Timeo,* pero su presentación en el Νοῦς πρὸς Ἑρμῆν y en el Λόγος Τέλειος no es puramente platónica. Parece que debemos admitir la probable influencia de la teología irania, que habla de un dios Zirvan (Αἰών, Κρόνος = Χρόνος), y de la práctica egipcia de dar el título de «eterno» a los dioses del politeísmo, quizá con ánimo de sugerir un tipo de divinidad inferior al Dios supremo. El frecuente uso de «eón» (eternidad) en los gnósticos es similar a éste. Si se admite esta equivocidad en el término, resulta comprensible la afirmación de que el adorador debe convertirse a sí mismo en un «eón». De este modo, la doctrina es clara: «eternidad» media entre Dios y el mundo; convirtiéndose en un «eón», identificándose con «eternidad», el hombre conoce a Dios.

[19] Scott divide este diálogo en dos en medio de 6, basándose en que la doctrina de 6b-22 es, en su mayor parte, un platonismo bastante normal, y no emplea el concepto de Eternidad. Esta división no parece necesaria. La presencia de «eternidad» en 15 (que Scott elimina) y 20 (que Scott corrige) parece unir ambas partes y ofrecer el motivo para la introducción de «eternidad» al principio; porque, como de costumbre, el motivo del diálogo es práctico más que teórico. N.-F. aceptan el diálogo como una unidad.

Sin embargo, los conceptos de espacio y eternidad, como entidades intermedias deben considerarse como experimentos comparativamente aislados, que no se imponen, por lo general, entre los herméticos. Más comúnmente se busca una expresión de la idea de mediación con el concepto de mente (νοῦς). Es una idea común a casi todos estos escritores que Dios mismo es de la naturaleza de la mente, νοῦς, inteligencia o razón. O bien Dios *es* Mente, o bien la mente es su esencia, en la medida en que se puede decir que Dios posea «esencia». Muchos de los escritores se contentan con concebir la relación de Dios con el mundo de una manera más simple: dado que el mundo es racional, lleva consigo la impronta de su origen divino. Pero algunos de ellos son más sutiles e intentan de diversas maneras distinguir, en cierta medida entre la mente y Dios, en su ser absoluto y entre la mente y el mundo. Así, en el diálogo anteriormente citado, la Mente es una «energía» del Dios trascendente, y en el Λόγος Καθολικός (*C.H.* II) Dios no es Mente, sino la causa de la existencia de la Mente. *C.H.* XII lleva por título Περὶ Νοῦ Κοινοῦ. Comienza así: «Mente, oh Tat, es la esencia de Dios, si de verdad existe una esencia de Dios; y solamente él sabe con exactitud cómo es[20]. La Mente, pues, no está separada de la esencia de Dios, sino que es como si hubiera emanado de ella, a semejanza de la luz del sol» (*C.H.* XII, 1). Expresado de otra manera, es el alma de Dios (XII, 9). «Esta Mente, que es el alma de Dios, gobierna todas las cosas, destinos y leyes, y todo lo demás» (*C.H.* XII, 9). Es clara la intención de preservar la única y adorable trascendencia de Dios, haciendo justicia al mismo tiempo a la evidencia de su creación, en la racionalidad del universo y sus leyes.

Sin embargo, puesto que el objeto del tratado, como el de los *Hermetica* en general, es más práctico que teórico —llevar a los hombres al conocimiento de Dios, es decir, a la salvación—, el escritor está aún más interesado en el aspecto antropológico de su doctrina de la Mente que en el cosmológico. «Esta Mente, dice, es Dios en los hombres, y por eso algunos hombres son dioses y su humanidad está muy cerca de la divinidad... En cambio, en los animales irracionales la mente es naturaleza. Porque donde hay alma, allí existe también mente, como también donde existe vida, existe alma. Pero en los animales irracionales el alma es vida vacía de mente. Porque la mente es la benefactora de las almas de los hombres... Por eso, todas las almas sobre las que preside la mente, reciben la irradiación de su luz» (*C.H.* XII, 1-3). Tales hombres se ven libres del dominio del destino (*ibid.* 9), pues la Mente está muy por encima del destino.

De igual modo, en la *Llave de Hermes* se dice que la Mente penetra en el alma piadosa y la lleva a la luz del conocimiento («la Mente, entrando en el alma piadosa, la conduce a la luz del cono-

[20] Sometiendo el término αὐτόν.

cimiento», *C.H.* X, 21; cf. Jn 16,13: «cuando venga el Espíritu de la verdad os conducirá a toda verdad»). Si, por otra parte, un hombre no posee mente, no es un hombre en sentido completo, «porque el hombre es (por definición) un animal divino y no pertenece al mismo género que los otros animales terrestres, sino que ha de ponerse con los llamados dioses, arriba en el cielo; o más bien, si se puede uno aventurar a decir la verdad, el hombre que es realmente hombre está por encima de ellos, o, al menos, tiene idéntico poder» (*ibid.* 24). En *C.H.* IX, todos los hombres poseen Mente; en algunos no funciona, pero aquéllos en los que funciona están salvados (*C.H.* IX, 5). En *El Cuenco* (Κρατὴρ ἢ Μονάς) solamente algunos hombres poseen Mente, y de este hecho da razón un mito que cuenta cómo Dios quiso que esta preciosa posesión fuera una recompensa por la que luchar y por esto llenó un gran cuenco de Mente y lo envió a la tierra con un heraldo, el cual proclamaba: «Sumérgete en este cuenco, oh alma que eres capaz, que crees que subirás hasta quién envió el cuenco, que sabes para qué naciste» (*C.H.* IV, 4). «Y todos los que entendieron el pregón y se sumergieron en la Mente, participaron del conocimiento y llegaron a ser hombres perfectos al recibir la Mente» Aquí, el «hombre perfecto» es lo mismo que el «hombre esencial» de *C.H.* X y que el «hombre de verdad» de *C.H.* IX, y es inmortal y divino (IV, 5.7). Según el *Asclepio* latino (Λόγος Τέλειος), el hombre tiene una doble naturaleza. Por una parte es «esencial» (οὐσιώδης) posesor de la imagen de Dios («*solum enim animal homo duplex est; et ejus una pars simplex, quae ut Graeci aiunt,* οὐσιώδης, *quan vocamus divinae similitudinis formam*», Lat. *Ascl.* 7); por otra parte, es «material». El origen de esta doble naturaleza es descrito por el autor así. Habiendo hecho el mundo, Dios, que es tan grande y bueno, quiso que hubiera otro que pudiera contemplar el mundo que él había extraído de sí mismo, y por ello hizo al hombre como imitador de su razón y cuidado. El hombre, así formado, era «esencial», pero con objeto de que pudiera tomar contacto con el mundo material, Dios le proveyó de un cuerpo material (*ibid.* 8). Aquí, el «hombre esencial» es una parte de la naturaleza humana; en los otros pasajes citados es una subespecie de la raza humana, por así decirlo. Pero, en uno y otro caso, tenemos una humanidad que es divina en un sentido diferente de aquel en que es divino el cosmos entero. De igual modo, en *El Cuenco,* Dios, habiendo hecho el mundo, «quiso adornarlo, y por eso envió a la tierra al hombre como un ornamento del cuerpo divino» (*C.H.* IV, 1-2). Esto puede ser una indicación de que el honorable término κόσμος sólo se aplica al universo en cuanto completado por la presencia de la humanidad divina.

Por tanto, encontramos aquí una concepción del hombre como algo más que un producto del mundo, portador de la imagen divina en segunda mano. Comparte el principio divino de la mente o razón, no como los animales inferiores y el resto del mundo, por estar or-

denado racionalmente, sino que, de alguna manera, se identifica con la Mente divina, por lo cual conoce interiormente a Dios, de cuya esencia procede la mente. Es digno de señalarse que varias de las expresiones que se refieren al «hombre perfecto» o «esencial» recuerdan lo que se dice en el cuarto Evangelio del Hombre divino o Hijo del Hombre. El «hombre esencial» es enviado por Dios a la tierra; conoce «para qué ha nacido» y cree que subirá hasta el que lo envió. Ha recibido Mente y, así, es divino e inmortal. Igualmente, en Juan, el Hijo del Hombre ha venido de lo alto, habla de Dios como del «que me envió» (*passim*), dice: «para esto nací» (18,37); sabe que «había venido de Dios y que a Dios volvía» (13,3), dice: «subo a mi Padre» (20,17), ha sido bautizado con Espíritu (que es, en cierta manera, el equivalente cristiano de mente, 1,32-34), y posee esa unión con Dios que es la meta del «hombre perfecto»: «Yo y el Padre somos uno» (10,30).

Pero, además, toda esta doctrina de la Mente como instrumento inmediato de creación y conocimiento tiene puntos de contacto evidentes con la doctrina filónica y joánica del Logos, pues el Logos es también ese aspecto de lo divino por el que fue hecho el universo y por el que los hombres conocen a Dios y reciben el derecho de convertirse en hijos de Dios. De esta forma, mientras por una parte, la Mente hermética tiene afinidades con el Espíritu joánico, por otra, es paralelo al Logos del cuarto evangelista.

Ahora podemos investigar provechosamente si existen huellas de una verdadera doctrina del Logos en el *Hermetica*. Scott se inclina a reducir el significado del término λόγος, siempre que sea posible, al de «palabra». Naturalmente, como en cualquier obra griega, en numerosos pasajes ésta es la traducción inevitable. Pero los herméticos no siempre usan «logos» como un simple equivalente de «palabra». Hay un pasaje instructivo en el Περὶ Νοῦ Κοινοῦ (*C.H.* XII, 12ss.). Dios ha dado al hombre, dice Hermes, dos cosas que le distinguen de los otros animales, Mente y «logos»; y, además de éstos, añade, posee τὸν προφορικὸν λόγον («palabra proferida»)[21]. Este es el término estoico inventado para distinguir el «logos» como «palabra» del «logos» como «pensamiento», λόγος ἐνδιάθετος («palabra inmanente»). Así, Hermes distingue el don del lenguaje del don del «logos», que, junto con la mente, es una prerrogativa del hombre. Esto está corroborado por lo que viene a continuación. Tat, al entender «logos», como lenguaje, objeta: «¿Los demás animales no utilizan el 'logos'?». No, replica Hermes, no utilizan el «logos», sino la φωνή («voz»). Y prosigue: El «logos» es común a todos los hombres. Pero, naturalmente, objeta Tat, cada nación tiene su propio «logos». El hombre, replica Hermes, es uno y su «logos» es

[21] Scott, seguido por N.-F., elimina estas palabras como glosa. Pero, aun suprimidas, se distingue implícitamente entre «logos inmanente» y «logos proferido». Pero, véase la nota de N.-F. *ad loc.*

uno, pero se interpreta de diversas formas en los signos hablados. Por tanto, el «logos» es el mismo en Egipto, Persia y Grecia (*ibid.* 13). Luego, evidentemente, «logos» no es una palabra hablada, porque cuando hablan los egipcios, persas y griegos profieren *palabras* diferentes. Sin embargo, el pensamiento articulado o significado que se esconde tras la palabra es común a todos los hombres. En este sentido se dice aquí que el «logos» es la imagen de Dios, y en este sentido se le llama también la mente de Dios (*ibid.* 14), o se dice que el «logos» está en la mente como está en Dios (*Extr. de Estob.* XI, 2 [15]), o que la mente está en el alma y el «logos» en la mente, o viceversa, la mente en el «logos» y el «logos» en el alma (X, 13). Por esto, «logos», en cuanto término psicológico, representa una facultad o actividad del alma íntimamente asociada con la Mente y, en cierta manera, dependiente de ella. En algunos pasajes aparece claramente inferior a la Mente; así sucede en *El Cuenco,* donde todos los hombres poseen «logos», pero sólo aquellos que han recibido el «bautismo» en el cuenco poseen «mente» (*C.H.* IV, 3); y, según parece, en *Extr. de Estob.* IVbI, donde la ciencia y el arte son actividades τοῦ λογικοῦ; es decir, el «logos» es la facultad intelectual (διανοητικὸς λόγος, *Extr. de Estob.* XVIII, 5), distinta de la facultad superior de la Mente, que es el órgano del conocimiento. Pero otras veces, «logos» es un aspecto de la misma mente o, por lo menos, es el instrumento por medio del cual actúa. Así, en *Extr. de Estob.* XIX, 5, el «logos» es «el que contempla la esencia de la Belleza» y con él está asociado el conocimiento de las realidades superiores (*ibid.* 6). Por consiguiente, «estar en λογῷ» equivale a «participar de la vida inteligible», y mientras que el hombre es llamado «viviente en razón de la vida», se le llama «λογικὸν en razón de lo inteligible» (*Extr. de Estob.* XX, 3-4). Por esta razón «la parte λογικήν del alma» aparece descrita como «capaz de recibir a Dios» (*C.H.* XVI, 15), *capax Dei.*

De este modo, aunque los herméticos trabajan preferentemente con el concepto de mente, poseen también una doctrina del «logos» en sentido psicológico bastante coherente; y esto debe tenerse en en cuenta al examinar los pocos pasajes que parecen hablar de un «logos» cósmico. En *Extr. de Estob.* XII, 1, la Providencia que gobierna el mundo es definida como «el logos absoluto del Dios celestial». Aquí, «logos» es, sin duda, más que simple «palabra». El diálogo llamado *El Cuenco* comienza: «El Creador hizo el mundo entero, no con las manos, sino por el logos». ¿Debemos traducir: «por su palabra» o «por su pensamiento»? El diálogo prosigue diciendo que después de crear así el mundo, «Dios adornó este cuerpo divino enviando al hombre... y mientras que el mundo es superior a los animales por su duración, ‹el hombre› [22] es superior al mundo por poseer logos y mente; y así, quedó constituido en contemplador de la obra de Dios y se maravilló y reconoció a su Hacedor» (*C.H.* IV,

[22] Así N.-F. siguiendo a Scott, si bien rechazan el resto de sus enmiendas.

1-2). Es probable que podamos admitir aquí cierta influencia del relato de la creación del Génesis, según el cual Dios habla y el mundo comienza a existir. Pero, lo que no está presente en el relato del Génesis es la sugerencia de que el hombre, que procede de Dios, posee ese mismo logos por el que Dios hizo el mundo. El pasaje hace referencia, por lo menos, a un «pensamiento» divino que modeló el mundo y que permanece en el hombre como un don permanente, de forma que es capaz de la Sabiduría divina, por la que fueron hechos los mundos y que al penetrar en las almas santas las convirtió en amigas de Dios y en profetas (Sab 7,27).

En los *Hermetica* (o quizá un solo *Hermeticum*) citados por Cirilo de Alejandría encontramos huellas de una doctrina completamente desarrollada del *logos* cósmico, que recuerda la de Filón. Aquí, el logos creador del Señor de todas las cosas es la «primera fuerza» que procede de él. Crea, da vida y domina todas las cosas creadas (*Fragmenta* [Scott], 27-9). La obra de la que se han sacado estas citas era, probablemente, más tardía que los escritos del *Corpus* hermético, y ni en el *Corpus* ni en los extractos recogidos en Estobeo encontramos ninguna doctrina tan claramente desarrollada. Sin embargo, hay dos *libelli* del *Corpus* que se acercan a una doctrina semejante: el *Poimandres* (*C.H.* I) y el *De regeneratione* (*C.H.* XII). Estos dos tratados están en varios aspectos, tan estrechamente relacionados con el pensamiento de Juan, que merece la pena examinarlos con cierta detención.

En el primer *libellus* del *Corpus* hermético [23], el autor narra cómo fue llamado y encargado por el dios Poimandres para ser «un guía de la raza humana, para enseñar a los hombres las palabras, y cómo y de qué modo podrán salvarse» (I, 29). Nada hay en el texto que indique que el profeta es Hermes, y podría tomarse perfectamente por el relato de la vocación de algún profeta desconocido. Pero, en el *De regeneratione,* Hermes remite a la enseñanza que recibió de Poimandres (*C.H.* XIII, 15); y podemos pensar que para el tiempo en que fue compuesto este último diálogo, el *Poimandres* era ya aceptado como un escrito hermético, como sin duda lo hizo el redactor del *Corpus*. En cualquier caso, contiene una enseñanza que, según hemos visto, es característica de la escuela hermética; pero es presentada aquí de un modo más imaginativo que el habitual en los escritores de esta escuela, con un empleo más libre del mito; y junto a la pedantería de la jerarquía filosófica que nos es tan conocida, encontramos una calidad casi poética que prepara adecuadamente el camino al exquisito himno con que el trabajo concluye. Es posible que no se pretendiera atribuirlo al mítico Hermes Trismegisto, pero en todo caso es innegable el tono de experiencia religiosa genuina y de primera mano, que le confiere fervor y elevación.

[23] Me he ocupado del *Poimandres* con cierta amplitud en *The Bible and the Greeks*, 99-209.

El vidente narra cómo estaba él en un estado de contemplación mística cuando oyó pronunciar su nombre. «¿Quién eres tú?», preguntó. «Yo soy Poimandres, la mente de la soberanía» (I, 2). El extraño nombre probablemente representa el egipcio *Po-eime-n-Re*, «el conocimiento de Ra» [24], que es traducido libremente al griego por ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς. En respuesta a la súplica del vidente («deseo ser instruido acerca de las cosas que existen y aprehender su naturaleza y conocer a Dios») se le otorga una revelación. Contempla una visión de luz infinita, brillante y gozosa; y después de un momento frente a ella, un océano turbulento y rugiente de tinieblas. Entonces, una [25] palabra santa procedente de la luz cae sobre el océano de tinieblas y, al momento, fuego puro seguido de aire sale de las tinieblas y permanece suspendido sobre ellas, dejando una mezcla de tierra y agua, agitada por el «logos espiritual» (I, 5). Entonces, Poimandres explica que la luz es él mismo, mente o Dios, y «la palabra de la luz» es el Hijo de Dios. El vidente vuelve otra vez a la visión. Ahora ve que la luz no es simple, sino que está compuesta de innumerables «fuerzas», que forman un mundo infinito. Esta, explica Poimandres, es la «forma arquetípica», es decir, como dirían otros autores, el «mundo inteligible». Entonces, pregunta el vidente, ¿cómo vinieron a la existencia los elementos del fuego, aire, agua y tierra? La respuesta es que «el consejo de Dios recibió la Palabra, contempló el hermoso mundo (el «mundo inteligible») y lo imitó» (I, 8).

A continuación, «la Mente o Dios... siendo vida y luz, alumbró [por medio del λόγος] [26] otra mente, el Creador» (I, 9). Este Creador o demiurgo creó los siete planetas, cuya dirección se llama Destino. Realizado esto, la Palabra de Dios, que había descendido previamente sobre la materia, saltó hacia arriba y se unió a la «mente creadora». Juntos imprimen un movimiento rotativo a los planetas, y esta rotación fue la causa de que apareciera la vida en los elementos inferiores, tierra y agua. Sin embargo, dado que el «logos» había abandonado esta esfera inferior, las cosas vivas que produjo se quedaron en «animales irracionales (ἄλογα)».

Viene ahora una escena nueva. El Padre de todo, la Mente, siendo vida y luz, dio el ser a un hombre semejante a él, que tiene la

---

[24] Zósimo, aludiendo a este diálogo, le da el título de Ποιμενάνδρης, que sin duda entendió como ποιμὴν ἀνδρῶν («pastor de hombres»). Es posible, aunque sólo posible, que el autor del *C.H.* XIII estuviese pensando en tal etimología cuando escribió «la mente pastorea tu palabra», pero en todo el diálogo no se sugiere nunca que el dios sea pastor en ningún sentido. Reitzenstein, apoyándose en esta dudosa etimología, intentó relacionar *C.H.* I con el *Pastor* de Hermas, e inventó un Protopoimandres como fuente de Hermas: ejemplo notable de especulación fantástica. Parece mucho más probable que Poimandres es un nombre deliberadamente misterioso, y la derivación egipcia, tomada por Scott del egiptólogo F. Ll. Griffith, es razonablemente probable.

[25] Τι *codd. plerique: spatium fere vi litterarum* A (cf. N.-F.). Nuestra lectura: τις λόγος...

[26] Pongo entre corchetes [λόγῳ], siguiendo a Reitzenstein; véase *The Bible and the Greeks*, 133.

imagen de su Padre, y le entregó el dominio de todas las cosas creadas. El hombre contempló el universo creado y sintió deseos de crear también él. Una vez recibido el permiso de su Padre, bajó a la esfera del Demiurgo. Los seres planetarios le proporcionaron sus propias cualidades [27] y, así, equipado, alcanzó la esfera inferior, manifestando ante ella «la bella forma de Dios». La naturaleza inferior se enamoró de la divina forma humana. El hombre correspondió a su amor y se unieron. «Y por esto», dice el vidente, «de entre todas las cosas que viven en la tierra, sólo el hombre es un ser ambivalente: mortal en razón de su cuerpo, pero inmortal a causa del hombre esencial» porque, de esta unión del hombre divino con la naturaleza nacieron los antepasados de la raza humana. De este modo, «por la vida y la luz, el hombre llegó a ser alma y mente, alma por la vida y mente por la luz (*C.H.* I, 17). Entonces Dios habló con una palabra santa: «Creced en crecimiento y multiplicaos en multiplicación, criaturas todas, y haced que el hombre racional [28] reconozca que es inmortal y que la causa de la muerte es el amor al cuerpo» (18). De esta forma, el mito desemboca en la moral, que es lo que el vidente pretende inculcar.

El mito (que yo he simplificado omitiendo rasgos que no eran relevantes para nuestro propósito de una manera directa) ha sido considerado durante mucho tiempo como una versión del mito de la creación y la caída del Génesis; en otra parte he mostrado detalladamente que sigue a su modelo bíblico, incluso más de cerca de lo que a primera vista parece, con resonancias frecuentes del lenguaje propio de los LXX. El mito hebreo se interpreta en términos de la filosofía platónico-estoica común a la mayoría de los escritores herméticos, de igual forma que los escritores del siglo pasado intentaron conciliar a Moisés con Darwin. Sin embargo, es claro que el Génesis, entendido a la luz de la exégesis judeo-helenística de Alejandría, es considerado como un escrito inspirado, que revela la verdad acerca de los comienzos del hombre y del universo. Si conoces esta verdad, posees el secreto de la inmortalidad.

El resto del *libellus* está dedicado a la elaboración de este tema. «El hombre que se conoce a sí mismo ha penetrado dentro del bien absoluto [29], pero quien ama al cuerpo, nacido del error de la concupiscencia, vive errante en la oscuridad, padeciendo las cosas de la muerte en sus sentidos» (I, 19). Y ¿qué es «conocerse a sí mismo»? «Dios, el Padre, es luz y vida, del cual nació el hombre. Por tanto,

[27] Es una idea astrológica familiar que los planetas aportan los elementos constitutivos de las disposiciones de los hombres. Nuestra misma lengua conserva huellas de esto, por ejemplo, cuando decimos de una persona que es «jovial».

[28] ἄνθρωπος Β' ἔννους («racional») *cett.* ὁ ἔννους N.-F. ὁ ἔννους ἄνθρωπος Reitzenstein. Cf. 21.

[29] περιούσιος significa, a mi entender, el *Bien* «absoluto», que está «por encima de la esencia».

si aprendes que tú mismo procedes de la vida y de la luz, entrarás de nuevo en la vida» (I, 21). Este paso a la vida se describe luego como una «ascensión» del hombre, que corresponde a su caída primordial. En su viaje a través de las siete esferas, devuelve las pasiones que había recibido de los planetas y, purificado, llega adonde los poderes (δυνάμεις) alaban a Dios. A continuación, «suben en orden hasta el Padre». Trasformados en poderes permanecen en Dios. Este es, en resumen, «el buen fin de aquellos que han adquirido conocimiento: ser deificados» (I, 26).

Es evidente que aquí tenemos una versión personal de las enseñanzas corrientes de la escuela hermética. La utilización del mito hebreo de la creación como vehículo para estas enseñanzas es casi peculiar del *Poimandres,* aunque hay motivos para sospechar la influencia de las escrituras hebreas en otros *libelli*[30]. No obstante, no hay nada esencial que no pueda documentarse a partir de otros escritos del *Corpus.* No tengo inconveniente en concluir, de acuerdo con Reitzenstein y Scott, que no hay razón suficiente para sospechar una *influencia cristiana*[31]. Sin embargo, las semejanzas con la enseñanza cristiana son obvias. Hay, en particular, un inconfundible tono «joánico» (por así decirlo) que colorea gran parte de las expresiones. Ofrezco una lista de los paralelos más llamativos con el cuarto Evangelio (véase pp. 52-53).

Un repaso general de los paralelos muestra que expresiones del cuarto Evangelio que se refieren a Cristo corresponden a expresiones del *Poimandres* que se refieren, unas veces, a Poimandres, el Revelador divino, otras al mismo profeta, y finalmente otras al «Hombre» celeste. Y, dado que el prólogo del cuarto Evangelio apunta hacia Cristo como Logos creador encarnado, podemos decir que la concepción joánica de Cristo ha combinado, en cierta medida, las funciones asignadas en el *Poimandres* a cuatro seres distintos. Aunque no hay nada que nos lleve a colegir una relación literaria directa entre los dos escritos, difícilmente podrá ponerse en duda que las semejanzas de expresión sugieren un fondo común de pensamiento religioso. Por tanto, merece la pena examinar algo más de cerca ciertos puntos en la enseñanza del *libellus.*

---

[30] El mito de la creación del Génesis subraya también al Λόγος Ἱερός (*C.H.* III), pero este tratado es judeo-estoico y se distingue de otros *Hermetica.* Véase *The Bible and the Greeks,* 210-234. Para otros ejemplos de influencia bíblica, cf. *ibid.* 235-242.

[31] Sin embargo, Scott admite la posibilidad de que el escritor pueda haber sido influenciado por sus vecinos cristianos «no en su doctrina... sino más bien en la concepción de su misma función como maestro... como alguien a quien se le ha impuesto la tarea de llamar a la humanidad a la conversión». Pero, ¿es esto necesario?

Hemos visto que la concepción de lo divino como vida y luz se encuentra por doquier en los *Hermetica,* pero recibe un énfasis excepcional en este tratado. De hecho, el secreto de la inmortalidad es el conocimiento de que Dios es vida y luz y que nosotros somos sus vástagos. El propósito del mito y de su interpretación es ayudar al lector a comprender estas verdades simples, pero trascendentales. El propio mito comienza con una visión de luz infinita y ésta luz es Dios. Sin embargo, debemos recordar que es un mito y no debemos concluir que el autor ponía en Dios una sustancia material, visible como la luz pura. Por el contrario, debemos suponer que, en una obra tan marcadamente platónica, Dios era concebido más bien como la realidad eterna, cuya «copia» es la luz visible; en el lenguaje de otros escritos herméticos, Dios es «la luz arquetípica», y en lenguaje joánico, «la luz verdadera». En efecto, en el desarrollo y la interpretación del mito, la luz primordial es el «mundo inteligible», nunca absorbido por el universo visible. El escritor hermético no concibe a Dios como luz material en mayor grado que el escritor joánico cuando dice «Dios es luz». Pero, para ambos escritores, la luz, especialmente combinada con la vida, es el símbolo más adecuado del ser divino.

Frente a la luz primordial se halla el océano caótico de tinieblas, que no es coetáneo de ella, sino «venido a la existencia después de algún tiempo». De esta forma, la luz brilla sobre las tinieblas, y bajo su poder el universo toma forma a partir del caos. Cf. Jn 1,5: «la luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no prevalecieron sobre ella» (como en 6,17 ℵ D, 12,35)[32]. Tenemos, por tanto, un dualismo cosmológico. El universo surge en medio de las tinieblas, elemento antagónico de la luz divina; pero ésta le obliga a someterse a orden y definición. La materia del mundo no es divina, si bien lo divino le impone su forma. En el cuarto Evangelio, el dualismo cosmológico de 1,5 no es definitivo, puesto que *todas las cosas* vienen a la existencia por medio del *Logos*, «sin el cual no se hizo nada de lo hecho»; el énfasis de la negación parece implicar que el evangelista está rechazando la idea de que *algo* de lo que existe alcanzó la existencia sin el Logos, por ejemplo, el océano primordial de tinieblas.

Según Poimandres, no menos de tres intermediarios están implicados en la creación del mundo: Logos, Consejo y Mente-Demiurgo. El papel que desempeña el Consejo es subordinado y algo oscuro, pero el Logos y la Mente-Demiurgo tienen asignadas funciones precisas. Propio del Logos es hacer que los cuatro elementos cristalicen a partir del caos informe; de la Mente-Demiurgo crear los cuerpos

[32] En ambos escritores tenemos un reducido resto (cosa de la que probablemente ninguno de los dos era consciente) del mito primitivo del conflicto de Dios-Luz con el monstruo de las tinieblas.

Corpus Hermeticum I (Poimandres)

6 τὸ φῶς ἐκεῖνο ἐγώ... ὁ σὸς θεός.
12 ὁ δὲ πάντων πατὴρ... ἀπεκύησεν ἄνθρωπον αὐτῷ ἴσον, οὗ ἠράσθη ὡς ἰδίου τόκου... παρέδωκε τὸ ἑαυτοῦ πάντα δημιουργήματα.
13 (ὁ ἄνθρωπος) ἔξων τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν.
14 ὁ τοῦ τῶν θνητῶν κόσμου καὶ τῶν ἀλόγων ζῴων ἔχων πᾶσαν ἐξουσίαν.
19 οὗτος μένει ἐν τῷ σκότει πλανώμενος.

21 εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις.
πῶς εἰς ζωὴν χωρήσω; cf. 24 ἔτι δέ μοι εἰπὲ περὶ τῆς ἀνόδου.
22 παραγίνομαι αὐτὸς ἐγὼ... τοῖς ὁσίοις καὶ ἀγαθοῖς... καὶ ἡ παρουσία μου γίνεται βοήθεια, καὶ εὐθὺς τὰ πάντα γνωρίζουσι καὶ τὸν πατέρα ἱλάσκονται ἀγαπητικῶς.
πυλωρὸς ὢν ἀποκλείσω τὰς εἰσόδους τῶν κακῶν.
26 ἀνέρχονται πρὸς τὸν πατέρα.
ἐν θεῷ γίνονται.
καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξίοις, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῇ.
29 καθοδηγὸς ἐγενόμην τοῦ γένους, τοὺς λόγους διδάσκων πῶς καὶ τίνι τρόπῳ σωθήσονται.
ἐτράφησαν ἐκ τοῦ ἀμβροσίου ὕδατος.

30 θεόπνους γενόμενος ‹μέχρι› [33] τῆς ἀληθείας ἦλθον.

31 ἅγιος ὁ θεὸς ὁ πατὴρ τῶν ὅλων.
ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις.
ἅγιος εἶ ὁ λόγῳ συστησάμενος τὰ ὄντα.

32 φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους μου ἀδελφούς.
πιστεύω καὶ μαρτυρῶ.

εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ.
ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν [34] σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν.

[33] He restaurado el texto siguiendo a *C.H.* IX, 10, οὐ φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας. Reitzenstein ‹ἐπὶ τὸν κύκλον› τῆς ἀληθείας. Scott deja una laguna, pero sugiere en nota: ‹ἐπὶ τὸ πέδιον› τῆς ἀληθείας. N.-F. unen ἀληθείας con θεόπνους: *Et me voici donc, rempli du souffle divin de la vérité.*

[34] N.-F. entienden transitivamente: *ton homme veut te prêter aide dans l'oeuvre de sanctification;* la ἐξουσία es probablemente la autoridad para con-

Evangelio según Juan

8,12 ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου (cf. 1 Jn 1,5: ὁ θεὸς φῶς ἐστιν).

5,20 ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱόν,
καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ.
13,3 πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας.
17,2 καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός.

12,46 ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνῃ (cf. 1 Jn 2,10 τῷ φωτὶ μένει).
5,24 μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.
14,5-6 πῶς οἴδαμεν τὴν ὁδόν; ...ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ... ἡ ζωή.
14,21 ὁ ἀγαπῶν με... κἀγὼ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν. 23 ἐλευσόμενα καί μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα... 26 ἐκεῖνος διδάξει πάντα.
10,3 τούτῳ ὁ θυρωρὸς ἀνοίγει.
20,17 ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου.
14,20 ἐγὼ ἐν τῷ πατρί εἰμι, *et simm. passim.*
3,17 ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον... ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.
5,34 ταῦτα λέγω ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε. 24 ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων... ἔχει ζωὴν αἰώνιον.
4,14 τὸ ὕδωρ ὃ ἐγὼ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον.
16,13 ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν.
17,11 πάτερ ἅγιε.
1,1-3 ὁ λόγος... ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.
13,1 ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ.
10,14 γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκουσί με τὰ ἐμά.
1,9 τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον.
1,7 ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν... ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ.
1,34 ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα. Cf. 1 Jn 5,10: ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ.
8,12 ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς.
17,19 ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτὸν ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι.

---

sagrar. Pero los verbos en -ζω no son necesariamente transitivos: ἡσυχάζειν es estar o ponerse tranquilo, además de sosegar; νηπιάζειν ser infantil, ἀκμάζειν, estar lozano, ἑλληνίζειν, comportarse como un griego, etc. (cf. Moulton y Howard, *Grammar of New Testament Greek*, II, 409-410). Así, pues, es perfectamente posible traducir con Scott: «tu hombre quiere ser santo, como tú eres santo».

astrales a base de los elementos superiores, fuego y espíritu. Los dos juntos ponen en marcha las revoluciones de las esferas, que son la causa de que aparezca la vida en los elementos inferiores: tierra, agua y aire, y aquí acaba su trabajo. Esta curiosa división de tareas puede deberse al hecho de que el escritor elabora su cosmología apoyándose en más de una fuente. En la Mente-Demiurgo podemos reconocer la segunda mente de algunos otros *Hermetica,* aunque en ellos el término «demiurgo» se reserva normalmente para el creador supremo [35]. Para nuestro presente propósito es de mayor interés el Logos, que aparece también en los dos únicos versículos del cuarto Evangelio que se refieren a la cosmología. La interpretación de éstos dos versículos constituye una conocida *crux,* y quizá un estudio sobre el «logos» en el *Poimandres* puede arrojar alguna luz sobre ellos.

Volvamos, pues, a la visión de las Primeras Cosas. En primer lugar había luz infinita; luego aparecen tinieblas debajo de ella. El vidente continúa (en el lenguaje, cuya oscuridad puede ser debida, en parte, a la corrupción del texto): «Me pareció ver [36] que las tinieblas se convertían en una especie de naturaleza húmeda, agitada de forma inefable, que despedía humo como si fuera fuego, y que producía una especie de ruido fascinante e inefable; entonces brotó de ella un grito inarticulado, como si fuera una voz de la luz» [37]. Las palabras «como una voz de la luz» deben de estar fuera de lugar, pues, se dice explícitamente que el grito procedía del caos y no de la luz. Si se acepta la corrección de Nock, el ruido es la voz del fuego que se mezcla con la masa caótica hasta que se separa en un momento posterior (el «como si fuera fuego» de esta frase no se refiere a la presencia del fuego en el caos; es una simple comparación: la oscuridad era *como* humo que sale del fuego). Quizá debamos entender que el fuego, aprisionado en la masa caótica, «gime y se esfuerza» por liberarse; esta liberación se recoge en la frase que sigue. Pero, no estoy totalmente convencido. La escena siguiente es como sigue: «una especie de [38] palabra santa procedente de la luz asaltó a la naturaleza», es decir, la «naturaleza húmeda», el turbulento océano de tinieblas. Como consecuencia, del caos se eleva el fuego seguido del *pneuma* y el aire, dejando tras sí la tierra y el agua mezcladas, «movidas por la palabra espiritual que se cernía sobre ellas». Las últimas palabras evocan a Gn 1,2, «el Espíritu de Dios se cernía sobre el

---

[35] Por ejemplo, *C.H.* VIII, 2; IX, 5.

[36] Así, B^c: εἰδόντα; εἰδότα *cett.,* εἶτα Reitzenstein, N.-F., quienes unen esta frase con la precedente, que ellos enmiendan, a mi juicio, temerariamente.

[37] Así mss.: φωνὴν φωτός; Rietzenstein: φωνὴ πυρός ο φύσεως; N.-F.: φωνῇ πυρός (*tel que je le comparerais à une voix de feu*), *transp.* Scott. *V. infr.*

[38] Leyendo τις; mss., *spatium fere vi litterarum A.?* Τοῦ πρώτου(αου) *conj.* N.-F.

agua». Una comparación con el modelo bíblico del escritor muestra que el asalto del logos sobre el caos corresponde a la afirmación del Génesis: «y dijo Dios: que exista una bóveda, etc.» (Gn 1,6). Así pues, la «palabra santa» es, en primer lugar, una palabra proferida por Dios. Las palabras «como una voz de la luz», que, como hemos visto, están fuera de lugar, se refieren, según la verosímil conjetura de Scott, al logos. No resulta difícil suponer una trasposición accidental de este tipo al copiar [39]. La palabra es «como si fuera» la voz de la luz que responde al grito inarticulado del caos. De igual forma, más adelante, se introduce el mandato de crecer y multiplicarse con las palabras «Dios dijo con una palabra santa». Al mismo tiempo, la palabra anteriormente proferida sigue embistiendo a la masa terráquea como el viento y manteniéndola en movimiento [40]. De nuevo, una vez cumplido su trabajo, abandona el mundo inferior y se une a la Mente-Demiurgo (10). De este modo se atribuye al logos un determinado tipo de existencia sustantiva. Sin embargo, debemos recordar que toda esta visión de la creación es, en cierta manera, simbólica y necesita interpretación. La luz no es una luz real visible, sino un símbolo de la Mente o de Dios. De igual forma, el logos puede no ser una palabra real audible. Por esto, volvamos a la interpretación. «Aquella luz, dice Poimandres, soy yo, la Mente, tu Dios, que existía antes de la naturaleza húmeda que brotó de las tinieblas; y la palabra luminosa que surge de la Mente es el Hijo de Dios». Por tanto, la luz no es una luz real visible, sino un símbolo de la Mente divina; y la palabra no es una palabra real audible, sino un símbolo del Hijo de Dios. El vidente está perplejo —como nosotros, los lectores—. «Entonces ¿qué?», pregunta. Desgraciadamente, la respuesta es oscura y el texto dudoso [41].

El texto de la mayoría de los mss. daría el siguiente sentido: «has de saber que lo que en ti ve y oye es el logos del Señor, y la Mente es Dios Padre». Nock-Festugière aceptan este sentido. Lo único que esto puede significar es que el logos en el hombre es la facultad de ver y oír, y que procede de Dios. Pero, como hemos visto, logos, en cuanto término psicológico, corresponde en los *Hermetica* a la facultad intelectual, al pensamiento más que a la percepción, y aun cuando podía pensarse que el escritor que estudiamos pudiese usarlo en un sentido diferente, carecería de sentido aquí decir que el logos en el hombre es una derivación de la Mente divina. Lo que nos ocupa

[39] Por tanto, tenemos la ecuación, «luz-voz/mente-logos», cf. 6. En cuanto «voz de la luz», el logos es «luminoso». Cf. el gnóstico Justino en Hipólito, *Refut.* V, 26: cuando Elohim se acercó a «el límite superior del cielo» pidió que se abricra la puerta, «le respondió una voz desde la luz».

[40] Su descripción como πνευματικός significaría, en un escrito hermético, o en cualquier escrito influenciado por el estoicismo, que el logos es material, siendo de la naturaleza del «aire en movimiento». Pero, el viento, como la luz, puede ser simplemente parte del cuadro, simbolizando las existencias no materiales. El logos no puede ser realmente material, puesto que es «consustancial» con la mente, que es esencialmente inmaterial (10).

[41] Otras lecturas citadas en Scott.

ahora es la cosmología. La antropología aparece en una sección posterior. Los manuscritos CO parecen estar en lo cierto cuando leen βλέπων (en vez de βλέπον). Entonces, el sentido es: «Aprende de este modo: mirando a lo que está en ti mismo». Con ello se invita al vidente a entender la relación de la Mente y el logos en el universo, por analogía con la estructura de la personalidad humana. Cf. *C.H.* XI, 19, «así has de deducirlo de ti mismo». De este modo, el sentido es aquí, probablemente, que el logos cósmico es el Hijo de Dios, en el mismo sentido en que el logos, como factor psicológico, es el fruto de la mente en el hombre. Cf. Filón, *De Cher.*, 7: «pues la palabra proferida, cuyo padre es la Mente, suena» [42]. Así, pues, según el texto algo corregido podemos obtener el siguiente sentido: «Aprende, pues, contemplando lo que está en ti mismo, que la palabra es hijo y la mente padre; y éstos no están separados uno de otro, porque la unión de ellos es vida [43]. La afirmación es todavía oscura, pero podemos pensar que quiere decir que en el hombre la mente es anterior al logos y, sin embargo, inseparable de ella en la realidad viva de la experiencia; y así, el logos, por medio del cual salió el cosmos del caos, procede de la Mente divina trascendente, sin ser separable de ella. Es decir, el logos toma aquí el lugar que en otros diálogos ocupan entidades intermedias, tales como la eternidad o la Mente cósmica, que «no está separada de la esencia de Dios, sino que se desprende de ella como la luz del sol» (*C.H.* XII, 1). Por tanto, es un doble de la «segunda Mente-Demiurgo» del presente tratado; y el autor admite esto, en efecto, cuando dice que, después de terminada la separación de los elementos, el logos estaba unido al demiurgo, porque era de la misma sustancia («en seguida el logos de Dios se apartó de los elementos que tienden hacia abajo y subió a la creación pura... y se unió a la mente-demiurgo, pues era de su misma naturaleza», 10).

En una especie de curioso interludio se explica que en la diferenciación del caos en los diversos elementos de la materia, el logos contó con la cooperación del Consejo de Dios, «el cual, aprehendiendo la palabra y viendo el hermoso mundo, lo emitió» (8). En cuanto el logos es una palabra, esto significaría que el Consejo personificado escuchó el mandato de Dios, contempló el «mundo inteligible», del

[42] Para lograr esta original interpretación de la Escritura (Abrahán = «padre elegido de sonido»), Filón entiende la «palabra proferida» como la imagen o descendencia de la mente. Pero logos no es *esencialmente* la palabra proferida sino el pensamiento expresado en la palabra (cf. *C.H.* XII, 12-13).

[43] Aceptamos, pues, la siguiente lectura: τὸ ἐν σοὶ βλέπων, etc. y omitimos καὶ ἀκούων (-ον) que podría ser una interpolación de un copista influenciado por la frecuente asociación de «ver y oír». En *The Bible and the Greeks*, 119, sugerí τὸ ἐν σοὶ βλέπων· εἰκὼν νοῦ λόγος, basándome en una comparación con XII, 14: ὁ οὖν λόγος εἰκὼν ‹τοῦ νοῦ› καὶ νοῦς τοῦ θεοῦ. Sin embargo, aquí las palabras τοῦ νοῦ son una conjetura, aunque, en mi opinión, probable. Εἰκών es, en cualquier caso, correlativo de «hijo» o «descendencia». Estimo aún que «del Señor» es una interpolación cristiana, a pesar de que Festugière lo defienda.

que provenía, y, obedeciendo el mandato, comenzó la creación de un mundo que es copia del «mundo inteligible». Si lo interpretamos, esto significaría que había ya un plan divino implícito incluso en el caos informe, y que al descender sobre él la idea de la Mente trascendente, lo puso en marcha. El término Consejo (βουλή) no se emplea en ninguna otra parte de los *Hermetica,* excepto en el *De regeneratione.* Puede ser comparado con la «voluntad» o «querer» de Dios en *La Llave de Hermes* (*C.H.* X, 2), que, sin embargo, no está hipostatizada, así como con la «providencia» estoica (Scott). Pero, es más semejante al «Consejo de Dios» de los LXX, que es relacionado con la sabiduría y el espíritu (Sab 9,13-17), y probablemente debemos explicar su aparición aquí por influencia judía[44]. El autor parece interesado en encontrar un sitio para todos los seres intermedios que aparecen en sus fuentes. Este pasaje no añade nada importante a su doctrina del logos.

Concluyendo, el logos del *Poimandres* no es simplemente una «palabra»; es el pensamiento de Dios que impuso diferenciación en el caos indiferenciado y equivale virtualmente a la razón inmanente del universo (la Mente-Demiurgo). Gracias a la afortunada ambigüedad del término griego, logos pudo ser simbolizado mediante una palabra audible que procede de la luz primordial; y esta misma ambigüedad facilita la comparación entre el logos que brota de la mente eterna y las palabras de un hombre que expresan su mente.

Su aparición en el mito de la creación del *Poimandres* se debe, probablemente, a la doctrina judía de la palabra creadora del Señor, pues el autor hermético sigue aquí el mito del Génesis, tal como lo interpretaba la exégesis judeo-helenística. Probablemente no está siguiendo a Filón, pero, como Filón, tenía ante sí a los LXX y, como él, aceptó la idea estoica del logos inmanente. El autor del cuarto Evangelio tenía también el Génesis ante sí, y el carácter de su pensamiento sugiere claramente que conocía, si no a Filón, por lo menos un pensamiento judío que se movía en coordenadas semejantes. Su doctrina del logos debe situarse en este contexto.

Después de la creación del mundo, el *Poimandres* pasa a narrar el origen del hombre. Aquí no toman parte los intermediarios cósmicos, logos, Consejo y Mente-Demiurgo. Al hombre se le concede una relación más directa con el Dios supremo. Ya hemos visto que mientras muchos de los *Hermetica* se conforman con ver en el hombre al vástago del mundo y, por tanto, situado en un segundo plano con relación a Dios, algunos de ellos intentan, de diversas maneras, atribuirle una dignidad más alta. El autor del *Poimandres* ha vuelto, una vez más, a su fuente bíblica, según era interpretada por los exegetas

[44] Cf. *The Bible and the Greeks,* 126-132. La idea de Reitzenstein, que se quiere indicar una unión sexual entre logos y «consejo», carece totalmente de base y es extremadamente improbable en un autor con una predisposición fuertemente antisexual.

judeo-helenísticos, como Filón, que veía en Gn 1,26 un relato de la creación de un hombre celeste o arquetípico. Este hombre, según *Poimandres,* era el vástago de Dios, como la Mente-Demiurgo (12). Para los dos se emplea el mismo verbo: ἀπεκύησεν. Era igual a Dios y muy hermoso, como portador de la imagen de su Padre. Dios «le amó como a su propio hijo»[45], y puso todas las criaturas en sus manos. Pero el hombre, incitado por la ambición de crear, como Dios, descendió a la esfera creada. El relato de este descenso es claramente una versión del relato de la caída de Adán en Génesis. Se trata evidentemente de la caída del hombre desde su elevada posición, pues por ella llegó a estar envuelto en la materia, que había brotado de las tinieblas primordiales. Esto trajo al mundo la muerte y toda nuestra miseria. Por ello, el hombre, «siendo inmortal y teniendo autoridad sobre todas las cosas, se ha convertido en un esclavo de dicha naturaleza» (15). Dicho en pocas palabras, la humanidad empírica es «mortal en razón del cuerpo, inmortal a causa del hombre esencial». Ya hemos encontrado en los *Hermetica* la expresión «el hombre esencial». Es equivalente a «el hombre de verdad» o «el hombre perfecto». Como hemos visto, estos términos designan, unas veces, una subespecie del género *hombre* y, otras, un elemento del alma humana; en uno y otro caso se refieren a lo divino que está presente en la humanidad. A éstos debemos añadir un cuarto término usado en el *Poimandres,* «el hombre racional (ἔννους)» (21). Al parecer, en el presente tratado, este término se usa, como «hombre perfecto» en *El Cuenco* (*C.H.* IV, 4) y «hombre de verdad» en *La Llave* (X, 24), para designar a un hombre individual que tiene la capacidad de reconocer su origen divino y recobrar así su inmortalidad[46]; en cambio, la expresión «el hombre esencial» se usa para designar el elemento divino de la naturaleza humana. Parece darse por supuesto que no todo hombre es «racional», aunque esto apenas es compaginable con la doctrina de que todos los hombres tienen algo del «hombre esencial», y puede que no fuese la idea real del autor. En otros tratados existe una incertidumbre semejante. Pero hasta aquí no hay diferencia esencial entre la doctrina del *Poimandres* y la de otros *Hermetica.*

Sin embargo, hay dos rasgos característicos del *Poimandres.* En primer lugar, la condición actual del hombre se debe a una caída. En otros tratados (lat. *Ascl.* I, 7, *C.H.* IV, 2), el «hombre de verdad» es enviado por Dios a la tierra para adornarla. En el *Poimandres,* el hombre desea pecaminosamente a la criatura. Este rasgo debemos atribuirlo, ciertamente, a influencia judía. En segundo lugar, el relato de la caída del hombre se cuenta en forma mítica, como si el pri-

[45] I, 12: cf. Λόγος Τέλειος, *Asclepius,* 8 (*supra,* p. 40), donde el «propio hijo» al que Dios amó es el «mundo».

[46] Pues las palabras de Poimandres, «que el hombre racional (ἔννους) se reconozca a sí mismo», provocan la pregunta «¿es que no todos los hombres son racionales?», a lo que Dios responde: εὐφήμει, ὃ οὗτος. Para el texto, cf. *supra,* p. 49, n. 28.

mer hombre fuera una persona individual. La cuestión que se plantea es hasta qué punto se ha de tomar el mito literalmente. ¿Creía el autor del *Poimandres* que existió una persona sobrenatural que fue el antepasado de la raza humana o está usando conscientemente un simbolismo? Nótese que el famoso pasaje del libro de Daniel (7,13-27) plantea una cuestión semejante. ¿Se concibe el *kbr-'ns* como un auténtico ser sobrenatural, real, el representante en el cielo del pueblo de Dios en la tierra, o es una figura puramente visionaria y simbólica que representa «al pueblo de los santos del Altísimo»? El autor de las Parábolas de Henoc (1 Hen 46-51) parece considerarlo como una persona real suprahistórica [47], pero esto no resuelve la cuestión de cómo se entiende en Daniel. La figura del hombre celeste aparece bajo diversas formas en una vasta gama de literatura religiosa. Reitzenstein, Bousset y otros la hacen derivar del mito primitivo del *Urmensch* u hombre primordial, particularmente en la forma que este mito presenta en la religión irania. Si éste es su origen, quiere decir que se apartó profundamente de su significación original y que subsisten pocos de los primitivos rasgos del *Urmensch,* tanto en Daniel como en Henoc, en Filón o en *Poimandres.* En cualquier caso, incluso si la figura del Hombre divino se debe hacer remontar, en último extremo, a una personaje de la mitología primitiva, no se sigue necesariamente que el escritor hermético lo concibiese como un personaje real suprahistórico. Como hemos visto, otros rasgos del mito son puramente simbólicos, y así puede ser la figura del Hombre. A medida que el relato avanza, la figura mítica pierde contornos. Se nos dice cómo el hombre, cualquier hombre, puede alcanzar la inmortalidad y elevarse a la unidad con Dios. Las etapas del ascenso recapitulan las etapas de la caída del Hombre, pero lo que se contempla no es un ser mítico, sino a ti y a mí [48]. El hombre divino, hijo de Dios, ha llegado a ser, por decirlo así, el Hombre en los hombres, de origen divino y capaz de ser redimido de la mancha de la materia y de la muerte para la vida de Dios. Este era el único fin para el que había sido concebido. Por otra parte, en la medida en que el autor tomó su platonismo en serio, debió de haber creído en la existencia real de los arquetipos eternos (en realidad habla de «la idea arquetípica») y su Hombre es, probablemetne, tan real como ellos. En cierta forma, es equivalente a la «idea» platónica de hombre, y el autor intenta decir que esta «idea» del hombre es esencialmente divina, pero no llegó a tiznarse con la mancha de la materia, de la que necesita ser liberado. El mito contiene elementos dramáticos que son meramente pintorescos, pero se refiere a un ser totalmente real en el sentido platónico.

[47] Pero cf. *infra,* pp. 245-246.

[48] Esto resulta claro cuando el singular es sustituido por el plural en 26. Puede ser que cuando el profeta habla de sí en el himno como «tu hombre» quiere decir que él mismo está ahora plenamente identificado con el «hombre esencial».

Ya he mostrado cómo el lenguaje usado en el *Poimandres* sobre el Hombre recuerda el lenguaje empleado en el cuarto Evangelio sobre Cristo. Es sin duda claro que, cualquiera que pueda haber sido el origen de la expresión «el Hijo del Hombre» en el uso cristiano, en el cuarto Evangelio guarda alguna relación con el Hombre del *Poimandres*. El Hijo del Hombre es Hijo de Dios, amado por su Padre y semejante a él; es la luz del mundo y la vida de los hombres; baja «de arriba» y toma un cuerpo material. Sube de nuevo a su Padre, y los que están unidos a él tienen conocimiento de Dios y entran en la vida y la luz. Las diferencias son obvias y las trataremos más adelante, pero es claro al menos, que el Hijo del Hombre, en el cuarto Evangelio, tiene más afinidad con el Hombre del *Poimandres* que con el Hijo del Hombre de la apocalíptica judía.

El *libellus* número trece del *Corpus* hermético, titulado *De Regeneratione,* es un diálogo entre Hermes y su hijo Tat. En el transcurso del diálogo Hermes hace referencia a las enseñanzas de «Poimandres, la mente de la Soberanía», recogidas por escrito. Aparte de lo que está escrito, dice Hermes, Poimandres no le había dado ninguna otra enseñanza, sabiendo que ahora era capaz de comprender todo por sí mismo (15). Lo cual significa que este *libellus* depende del *Poimandres* e intenta ofrecer un complemento a su enseñanza.

Como hemos visto, el *Poimandres* fue concebido para conducir a los hombres al conocimiento de Dios, para que pudieran llegar a ser inmortales y divinos, y el himno con que se cierra indica que el profeta mismo había pasado por esta experiencia. Pero, ¿qué es lo que realmente ocurre cuando un hombre se hace divino? La respuesta de este diálogo es que ha nacido de nuevo. El mismo Hermes, identificado aquí con el profeta de *Poimandres,* ha nacido de nuevo. Ha enseñado ya a Tat que «nadie puede salvarse antes de haber vuelto a nacer» (1). Tat pide una explicación. En el curso de la conversación se desarrolla la metáfora del nuevo nacimiento: el padre es la voluntad de Dios, la sabiduría, la matriz, el semen «el Bien verdadero» y la descendencia «un dios, hijo de Dios» (14). En su nuevo ser, el renacido es, de hecho, «el Todo en todo y compendio[49] de todos los poderes (2). No sin razón, Tat grita: «me estás proponiendo un enigma, Padre». «Esta realidad», replica Hermes, «no se puede enseñar, sino es traída por Dios a nuestra mente cuando quiere» (2). Tat, sin embargo, implora un mayor esclarecimiento. «¿Qué puedo decir, hijo mío?», dice Hermes, «no tengo más que decir que esto: al ver en mí mismo realizada una visión increada por la gracia de Dios, he salido de mí mismo a un cuerpo inmortal y ya no soy lo que antes era, sino que he nacido en la Mente»[50] (3). Continúa explicando que el cuerpo que tiene color, tacto y medida no es su yo

[49] Así d: συνεστός; mss., N.-F.: -τως.

[50] El texto (para el que sigo a N.-F.) no es satisfactorio en todos los aspectos, pero el sentido es suficientemente claro.

real: «ahora no puedo ser visto con estos ojos, hijo» (3). Del mismo modo, Tat debe salir de sí mismo, «como la gente», añade, «que sueña mientras duerme, pero sin estar dormido» (4). Tat siente necesidad de ayuda. «Dime también esto», dice, «¿quién es el que produce la regeneración?». La respuesta es: «El hijo de Dios, el Hombre único, por voluntad de Dios». Entonces Hermes, siendo él mismo un hombre que se ha convertido en hijo de Dios por el nuevo nacimiento, debe dirigir, a las órdenes de Dios, el proceso mediante el cual Tat pasará por la misma experiencia. Tras varias nuevas explicaciones, le da este mandato: «Atráelo a ti, y vendrá; quiérelo, y ocurrirá; reduce a la inactividad los sentidos del cuerpo, y tendrá lugar el nacimiento de la divinidad». Esta es la actitud mental que debe adoptar. El primer paso en el proceso de regeneración es la limpieza del alma de la mancha de la materia. «Purifícate a ti mismo de los tormentos irracionales de la materia» (7). Estos «tormentos» son la ignorancia, el dolor, la incontinencia, la lujuria, la injusticia, la codicia, la mentira, la envidia, el engaño, la terquedad (προπέτεια) y la malicia. Son inherentes al cuerpo material, la «tienda», que procede del círculo del zodíaco (12)[51], y «por el encarcelamiento en este cuerpo el 'hombre inmanente'[52] está condenado a la vida de los sentidos» (7). El «hombre inmanente» es, evidentemente, el «hombre esencial» del *Poimandres*. El nuevo nacimiento es la liberación del hombre inmanente, por la misericordia de Dios, de los «tormentos» de las pasiones, que tienen su sede en el cuerpo material.

Así, iluminado sobre la necesidad del nuevo nacimiento y su naturaleza, en la medida en que esto puede conocerse sin atravesar por la experiencia misma, Tat está preparado para renacer. «Guarda silencio ahora, hijo mío, y no hables, y así la misericordia no cesará de descender de Dios a nosotros» (8). Aquí debemos imaginar un período de silencio solemne, mientras discípulo y maestro esperan a Dios. Luego, Hermes habla de nuevo: «Alégrate ahora, hijo mío; estás siendo purificado por los poderes de Dios para la construcción del logos en ti» (8). A continuación, pasa lista a los «tormentos», proclamando cómo cada uno, por turno, es expulsado y sustituido por el poder de Dios opuesto a él. «El conocimiento de Dios ha venido a nosotros y con su ayuda, hijo mío, la ignorancia ha sido expulsada. El conocimiento del gozo ha venido a nosotros y a su llegada, hijo mío, la tristeza volará a aquellos que tienen sitio para ella. Tras el

[51] Cf. la doctrina del *Poimandres* de que las pasiones proceden de los «gobernadores» astrales. Las dos listas tienen en común ἐπιθυμία, δόλος, ἀπάτη, προπέτεια.

[52] A Scott no le gusta «el hombre inmanente» y lo climina apoyándose en que es el hombre real y empírico quien está prisionero en el cuerpo. Pero el autor (que depende del *Poimandres*) sólo puede querer decir que dentro del hombre individual está el «hombre esencial», si bien reducido a la impotencia por estar esclavizado al cuerpo. Por tanto, es el Hombre celeste, inmanente en el hombre individual, el que está prisionero y, para este ser, la expresión «el hombre inmanente», acuñada sobre el modelo del «logos inmanente» estoico, es absolutamente apropiada. Así N.-F. en nota *ad loc.*, que ofrecen paralelos.

gozo nombro la continencia. ¡Oh dulce poder! ¡Saludémosla, hijo mío, con la mayor alegría! ¡Cómo expulsa a la incontinencia desde el instante mismo de su llegada!». De forma semejante se invoca a la κατερία para expulsar a la concupiscencia; a la justicia, que expulsa a la injusticia; se invoca a la κοινωνία para expulsar a la πλεονεξία, y a la verdad para expulsar a la falsedad. En este punto se interrumpe la lista. «Mira, hijo mío, cómo se completa el bien con la llegada de la verdad; porque la envidia se ha alejado de nosotros y el bien sigue de cerca a la verdad, junto con la vida y la luz; y ni uno de los tormentos de las tinieblas viene ya contra nosotros; todos han huido, vencidos, en un estrépito de alas» (9). La dislocación del orden de los «tormentos» se debe, probablemente, a la combinación de un esquema de doce, basado en el zodíaco, con un esquema de siete, basado en los siete planetas, como en el *Poimandres;* pero la abrupta conclusión, cuando la llegada de la verdad disipa todo el ejército de las tinieblas y trae vida y luz, produce, quizá, un mayor efecto que el que hubiera producido un esquema estrictamente sistemático.

La crisis del nuevo nacimiento ha terminado. «Hemos sido divinizados[53] por generación», dice Hermes. «Quienquiera que alcance, por la misericordia de Dios, esta divina generación, dejando atrás los sentidos corporales, conoce que ha sido formado de elementos divinos y se alegra» (10).

A continuación Tat pronuncia la confesión del renacido: «Padre, hecho inconmovible por Dios, ahora percibo, no con la visión de los ojos, sino con la energía intelectual que proviene de los poderes. Estoy en el cielo, en la tierra, en el agua, en el aire; estoy en los animales, en las plantas; en la matriz, antes de la matriz, después de la matriz, en todas partes». De hecho, ha llegado a identificarse con «el Todo en todo, compuesto de todos los poderes», como había declarado Hermes (2).

No obstante, tiene algunas preguntas más que hacer; entre ellas, la siguiente: «Díme padre: ¿este cuerpo compuesto por poderes, puede ser disuelto alguna vez?». «Silencio», grita Hermes; «¿no sabes que te has convertido en un dios y en un hijo del Uno?». Tat expresa el deseo de oír el Himno de la Regeneración, que cantan a Dios las potestades en la octava esfera (*Poim.* 26). En razón de su anhelo, Hermes le recomienda desprenderse del cuerpo («deshacer la tienda») y subir hasta el lugar de las potestades. Pero entretanto, aunque Poimandres no reveló más que lo que está escrito (en *C.H.* I), con todo, el mismo Hermes, ya renacido, conoce el himno de las potestades. Tat desea oírlo. Y sigue a continuación un himno semejante al que hay en *Poimandres,* que evoca, como él, pero incluso más llamativamente, la poesía de los salmos hebreos[54]. Citamos algunos de sus versos.

[53] Siguiendo a Reitzenstein, Scott y N.-F. que leen, sin duda acertadamente, ἐθεώθημεν, en vez del ἐθεωρήθημεν de los *mss.*

[54] Cf. *The Bible and the Greeks,* 241-242.

«Potestades que estáis en mí, alabad al Uno y al Todo; / cantad con mi voluntad, todas las potestades que estáis dentro de mí. / Sacro conocimiento, iluminado por ti, / alabando a través de ti a la luz noumenal, / me regocijo con el gozo de la Mente... / ¡Oh vida y luz! De ti [55] viene y a ti va la bendición. / Te doy gracias, oh Padre, energía de las potestades; / te doy gracias, oh Dios, potestad de mis energías. / Tu Logos te alaba por medio de mí... / El universo (τὸ πᾶν) que está dentro de nosotros, / sálvalo, oh Vida, / ilumínalo, oh Luz, / inspíralo, oh Dios! La mente pastorea a tu Logos, oh portador de Espíritu [56], creador! / ¡Tú eres Dios! Tu nombre grita esto, / a través del fuego, / a través del aire, / a través de la tierra, / a través del agua, / a través del *pneuma,* / a través de todas tus criaturas».

El himno, debemos recordar, es cantado por Hermes, que ha renacido a la divinidad, o, más bien, por las potencias que habitan en él; su audición es la etapa última de la iniciación de Tat: «Por tu himno y tu bendición mi mente ha sido plenamente iluminada» (21). Ahora le está permitido, bajo la instrucción y guía de Hermes, pronunciar una breve bendición «de su propio ingenio». «Tú, hijo mío, haz subir un sacrificio aceptable a Dios el Padre; pero añade, hijo, por medio del Logos». Tras una advertencia de que no divulgue esta tradición de la regeneración, el diálogo finaliza con estas palabras: «Ahora conoces con tu mente, tanto a ti mismo, como a nuestro Padre».

En este tratado hay cosas oscuras y no es de extrañar, pues el autor ha emprendido la audaz tarea de hacernos espectadores del momento en que un hombre renace ante nuestros ojos. Pero no puede negarse que ha creado una atmósfera «numinosa», en la que el lector siente que está ocurriendo algo de importancia solemne. Y, a pesar de todas las oscuridades, es posible descubrir, en un sentido general, qué quería decir con el volver a nacer. El cuerpo material del hombre lleva consigo la mancha imborrable de las pasiones sensuales. Debe ser purificado de esta mancha. Tal purificación sólo puede llevarse a cabo mediante la invasión de los poderes divinos que expulsan las pasiones malignas. Estos poderes, que están concebidos totalmente en términos éticos, conocimiento, gozo, continencia, etc., constituyen juntos el logos divino, el cual, por la misericordia de Dios, es formado en el hombre, convirtiéndose en un cuerpo nuevo, divino e indisoluble. Su verdadero yo es ahora una parte de la mente divina, y es

[55] «de vosotros» Reitzenstein, Scott, N.-F.; mss.: «de nosotros». La corrección ofrece el mejor sentido, pues vida y luz (= Dios) son a la vez la fuente y el objeto de la alabanza, como en Rom 8,27 el Espíritu (Dios dentro del hombre) inspira la oración que Dios escucha desde arriba.

[56] πνευμάτιζε Θεέ es una corrección de Reitzenstein siguiendo a Keil. Los mss. tienen Πνεῦμα θεέ. Pero el Dios de los *libelli* de Poimandres no es πνεῦμα, aunque es πνευματοφόρος. Scott redacta de nuevo el pasaje. Cf. también pp. 222-225.

una sola cosa con el universo entero. Ya es idóneo para adorar a Dios «por medio del logos». No es él, su antiguo yo individual, el que adora, sino el logos, o, en otras palabras, los poderes divinos que lleva dentro de sí. La regeneración es, de hecho, la identificación de un hombre con Dios por la inhabitación del logos. Esta doctrina está íntimamente ligada a la enseñanza general de los *Hermetica.* Como hemos visto, la mayoría de estos escritos enseña que el hombre debe pasar por una experiencia en la que es liberado de la vida de los sentidos, alcanza el conocimiento de Dios y llega a ser inmortal y divino. En este diálogo, la descripción de la persona renacida es muy semejante a la descripción de la *visio Dei* en Νοῦς πρὸς Ἑρμῆν (*C.H.* XI, 20, véase p. 16). La idea de la liberación del «hombre inmanente» de la «prisión del cuerpo» es similar a la del ascenso del «hombre esencial» en el *Poimandres.* La idea del cuerpo nuevo constituido por poderes divinos recuerda la enseñanza de *La Llave,* a saber, que el alma piadosa, tras separarse del cuerpo, se convierte totalmente en mente y queda revestida con un cuerpo de fuego puro (*C.H.* X, 18-19). El paso de la vida inferior a la superior, que aquí se llama nuevo nacimiento o regeneración, es el bautismo en la Mente de que habla *El Cuenco.* Encontramos en este tratado la materia común de la enseñanza hermética; pero hay un intento más resuelto de presentarla en forma de descripción imaginaria de una experiencia personal.

A lo largo de este tratado, como en el *Poimandres,* hay expresiones que evocan el lenguaje del cuarto Evangelio y la primera carta de Juan. Presento una lista de los paralelos más llamativos en páginas 66-67.

Tras estos paralelos verbales se esconden semejanzas reales de pensamiento. Tanto en los escritos herméticos como en los joánicos, el conocimiento de Dios, que confiere vida eterna, está reservado a los que han pasado, por el nuevo nacimiento, del ámbito del «cuerpo» o de la «carne» al de la «Mente» o del «Espíritu». En ambos, la purificación es una etapa en la consecución de la vida eterna, pero no la etapa final. En ambos, la condición de «hijo de Dios» se consigue mediante el logos. Así como Hermes, un hombre a la vez que hijo de Dios, es quien produce la regeneración, así también en Juan se da por supuesto, si no se afirma expresamente, que por medio de Cristo, el Hijo de Dios encarnado, los hombres nacen de nuevo. Como en el Himno de la Regeneración el hombre adora a Dios «por medio del logos», así, en los discursos de despedida del cuarto Evangelio los hombres ruegan a Dios en el nombre de Cristo. Es digno de señalar que en el *De Regeneratione,* como en el cuarto Evangelio, las funciones cósmicas del Logos pasan a un segundo plano frente a sus funciones en la salvación de los hombres. La doctrina del Logos de este *libellus* es, ciertamente, peculiar. Parece arrancar del sentido psi-

cológico de logos que hemos encontrado en otros *libelli* [57]. Pero, aquí, el logos no es una parte de la constitución común y original de la naturaleza humana, sino algo implantado en ella mediante el nuevo nacimiento. Se forma en el hombre por la unión de los «poderes» divinos (8). Los «poderes» en los *Hermetica* se conciben siempre como radiaciones del ser divino. Así, el logos es la suma de emanaciones procedentes de la mente eterna, como, desde otro punto de vista, el logos humano es la expresión de la mente del hombre. En otros *libelli*, los «poderes» son fuerzas cósmicas, por medio de las cuales Dios crea el mundo, y es improbable que el autor del *De Regeneratione* adoptase una concepción diferente [58]. Sin embargo, en cuanto otorgados al hombre, esos «poderes» toman la forma de cualidades éticas. De forma semejante, en el cuarto Evangelio, el aspecto cósmico del logos es afirmado brevemente en el prólogo, pero en el resto de la obra el Logos encarnado comunica a los hombres una vida divina de carácter esencialmente ético.

Cabría preguntarse si es posible detectar una influencia cristiana en el *De Regeneratione* donde éste difiere del tipo común de la enseñanza hermética. Ciertamente en él tenemos uno de los *Hermetica* más tardíos (notablemente más tardío que el *Poimandres*, según parece), y pertenece, probablemente, a un período en el que el cristianismo ya se había extendido ampliamente por Egipto. La influencia bíblica es con él casi tan clara como en el *Poimandres*, y más que en la mayoría de los *Hermetica*, pero en su mayor parte se podría explicar fácilmente, como en el *Poimandres*, por una familiaridad con los LXX. Sin embargo, junto a las resonancias joánicas, existen varias expresiones que recuerdan el lenguaje del Nuevo Testamento, tales como «tienda» para designar el cuerpo, el verbo δικαιοῦσθαι y el término εὐλογία en el sentido de himno de alabanza [59]. En tales casos, el problema de prioridad es delicado. Mientras Reitzens-

[57] En sentido de «logos» como «palabra» queda apuntado a lo sumo en el himno «tu palabra te alaba».

[58] Cuando Tat ha renacido, se siente presente al mismo tiempo en cada parte del espacio y del tiempo, y el Himno del Renacido alaba a Dios en todos los elementos. Estas afirmaciones son inteligibles si los «poderes» por los que fue creado y es sostenido el mundo inhabitan en el hombre renacido, pero no en caso contrario.

[59] Podríamos añadir «sacrificio racional», pero esta expresión procede del *Poimandres*, y en los dos *libelli* una expresión de este tipo está en consonancia con el carácter general de la enseñanza que presentan, mientras que en Pablo «culto racional» tiene el aspecto de una expresión más o menos técnica adoptada. Filón puede aclarar el uso de tales expresiones, tanto en Pablo como en el autor hermético, pero el origen de éstas se halla probablemente fuera del judaísmo y del cristianismo. Σκῆνος es común en la literatura no cristiana y se remonta a los escritores médicos griegos (véase L. y S.); δικαιοῦσθαι se usa en un sentido que es correcto etimológicamente, pero completamente distinto del uso bíblico (cf. *The Bible and the Greeks*, 59, pero ahora no estoy dispuesto a conceder probabilidad alguna a la opinión de que δικαιοῦσθαι ha sufrido aquí la influencia del uso cristiano), y εὐλογία es un vocablo judío antes que cristiano.

C.H. XIII (Περὶ Παλιγγενεσίας)

1 ἀϊνιγματωδῶς καὶ οὐ τηλαυγῶς ἔφρασας περὶ θειότητος διαλεγόμενος.
μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας.

πυθομένου (μου) τὸν τῆς παλιγγενεσίας λόγον μαθεῖν.
ἐξ οἵας μήτρας ἄνθρωπος ἐγεννήθη.

2 ἡ σπορὰ τὸ ἀληθινὸν ἀγαθόν.
τίνος σπείραντος; —τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ.

τοῦτο τὸ γένος οὐ διδάσκεται, ἀλλ' ὅταν θέλῃ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναμιμνήσκεται.

3 ἐγεννήθην ἐν νῷ.

οὐκ ὀφθαλμοῖς τούτοις θεωροῦμαι νῦν.
6 τὴν ἐν θεῷ γένεσιν.
7 κάθαραι σεαυτόν.
8 ἦλθεν ἡμῖν γνῶσις θεοῦ.
ἦλθεν ἡμῖν γνῶσις χαρᾶς· παραγενομένης ταύτης ἡ λύπη φεύξεται.
9 τῇ δὲ ἀληθείᾳ καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐπεγένετο ἅμα ζωῇ καὶ φωτί.
οὐκέτι ἐπῆλθεν οὐδεμία τοῦ σκότους τιμωρία.
14 τοῦ ἑνός παῖς.
15 καλῶς σπεύδεις λῦσαι τὸ σκῆνος, κεκαθαρμένος γάρ.
18 χαίρω ἐν χαρᾷ νοῦ.
19 αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοί... τὸ σὸν θέλημα τελοῦσιν.
φώτιζε φῶς.
ποιμαίνει ὁ νοῦς.
21 πέμψον δεκτὴν θυσίαν τῷ πάντων πατρὶ θεῷ... διὰ τοῦ λόγου.

Cuarto Evangelio y primera epístola de Juan

Jn 16,29 ἴδε νῦν ἐν παρρησίᾳ λαλεῖς καὶ παροιμίαν οὐδεμίαν λέγεις.
Jn 3,3 ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.
Jn 3,4 πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν;
Jn 3,4 μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι;
1Jn 3,9 σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει.
Jn 1,13 οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.
Jn 14,26 ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα.

Jn 3,8 ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος (πνεῦμα la contrapartida cristiana de νοῦς).
Jn 14,19 ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ, ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με.
Jn 1,13 ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.
Jn 15,2 πᾶν τὸ καρπὸν φέρον καθαίρει αὐτό, cf. 13,10-11.
Jn 17,3 ἵνα γινώσκοσίν σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν.
Jn 16,20 ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χαρὰν γενήσεται.
Jn 14,6 ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή.
Jn 12,35 ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ.
Jn 8,41 ἕνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν.
Jn 15,3 ἤδη ὑμεῖς καθαροί ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν.
Jn 15,11 ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν ᾖ.
Jn 4,34 ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με.
Jn 1,9 τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον.
Jn 10,11 ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός.
Jn 15,16 ὅτι ἂν αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου...

tein niega confiadamente cualquier influencia cristiana, Scott acepta como posible una cierta influencia de este tipo. Sin embargo, en lo que se refiere a los elementos más esenciales, podemos observar que la palabra usada para designar la «regeneración» (παλιγγενεσία) es precristiana sin duda alguna, pues la emplea Crisipo, los estoicos primitivos y Filón, así como *C.H.* III, 3, y, según el testimonio del *libellus* mismo (I), la doctrina «de que nadie puede salvarse antes de ser regenerado» se encontraba ya en los *Hermetica* anteriores, los γενικοὶ λόγοι. Además, hemos visto que, independientemente del término mismo y de expresiones metafóricas exigidas por la imagen del nuevo nacimiento —«matriz» y «semen»—, lo esencial de la enseñanza en este diálogo aparece también en otros *libelli*. Podemos, pues, concluir que, incluso si pudo haberse hecho sentir indirectamente alguna influencia cristiana, no es probable que la doctrina provenga de fuentes cristianas. O bien, si llegamos a suponer que el impulso para usar la imagen del nuevo nacimiento pueda deberse en parte a influencia cristiana, es evidente que dicha imagen ofrece al hermetista ideas que son totalmente familiares a su escuela y que no resultarían de ningún modo intrusas en su ambiente. De aquí que, probablemente, debamos considerar la idea de la regeneración como perteneciente a un sustrato común de pensamiento, y puede ser provechoso comparar el tratamiento que le dan los escritores herméticos y cristianos respectivamente en razón de la luz que esta comparación puede arrojar sobre cualquiera de los dos sistemas de doctrina[60].

Lo que aquí se ha dicho de un *libellus* puede afirmarse también de todo el cuerpo de escritos herméticos. Parece claro que, en su conjunto, éstos representan un tipo de pensamiento afín a una parte del pensamiento joánico, sin ningún tipo de dependencia recíproca. Sólo cuando hayamos reconocido esta afinidad, podremos valorar la importancia de aquellos elementos del pensamiento joánico que están en fuerte contraste con los *Hermetica;* en ellos debemos buscar la enseñanza propiamente cristiana del cuarto Evangelio.

[60] Si se supone que el autor del *De Regeneratione* tuvo algún conocimiento del cuarto Evangelio (cosa que considero improbable); en todo caso, el tratado proporcionaría una muestra del sentido en que la doctrina de Juan sería entendida en ambientes religiosos del tipo representado por los *Hermetica,* es decir, la clase de público en que, a mi juicio, pensaba Juan al escribir.

III

JUDAISMO HELENISTICO: FILON DE ALEJANDRIA

Hemos visto que el tipo de filosofía religiosa propagada en el mundo helenístico por escritos tales como los *Hermetica* debían algunos rasgos a la influencia del judaísmo y del Antiguo Testamento. En el fácil intercambio de la vida cultural e intelectual de este período, la influencia era recíproca. El judaísmo helenístico es un fenómeno propio de este tiempo. Podemos dar por supuesto que el cuarto evangelista esperaba encontrar lectores entre los judíos de mentalidad abierta que participaban en la vida intelectual de helenismo. Si sabemos descubrir lo que había en sus mentes, podemos esperar encontrar también aquí indicios del sentido que el cuarto Evangelio intentaba comunicar a sus lectores originarios.

La figura mejor conocida y más representativa del judaísmo helenista es Filón de Alejandría, cuyas voluminosas obras nos permiten obtener una idea bastante amplia del tipo de filosofía religiosa que brotó dentro del judaísmo por obra de la fecundación mutua entre el pensamiento hebreo y el griego en el ambiente cosmopolita del gran centro egipcio de la cultura helenística. Si ciertos críticos recientes están en lo cierto al afirmar que gran parte del contenido de las obras de Filón ha sido simplemente «tomada» de fuentes anteriores, no por ello constituyen éstas un testimonio menos válido para nuestros propósitos.

En sus obras, Filón aparece como un judío leal, al menos en intención, para quien las Escrituras del Antiguo Testamento tenían autoridad absoluta. Sin embargo, está tan saturado de pensamiento gentil —principalmente de la filosofía platónico-estoica que encontramos también en los *Hermetica*— que no puede menos de interpretar las Escrituras a partir de él. Filón quería sin duda recomendar la religión judía al público gentil, haciendo ver que si se la entendía bien, era un sistema profundamente filosófico que contenía en sí todas las verdades supremas de la filosofía, no como especulaciones humanas, sino como revelación divina. Pero no debemos considerar su interpretación alegórica de la Escritura como una mera adaptación por razones propagandísticas. Para él era la única interpretación auténtica del Antiguo Testamento, garantizada como tal, no sólo por su racionalidad,

sino también por su propia experiencia religiosa, a la que apela reiteradamente.

Siempre se ha reconocido que el pensamiento joánico tiene alguna afinidad con el de Filón. El hecho de que el prólogo del cuarto Evangelio identifique a Cristo con el Logos divino llamó la atención de los teólogos cristianos primitivos hacia la doctrina del Logos de Filón. Tanto en tiempos antiguos como en la época actual, se ha afirmado frecuentemente que el Logos joánico es idéntico al filónico. Es éste un tema que requiere investigación. También desde una fecha temprana los comentaristas han empleado el método de la exégesis alegórica, practicada por Filón, para interpretar los relatos del cuarto Evangelio, bien porque se piensa que el evangelista trató los relatos tradicionales como alegorías, o bien porque se cree que elaboró relatos con la intención de que se entendieran alegóricamente. Sin embargo, el paralelismo con Filón debe manejarse aquí con cuidado. Filón aplica al texto sagrado del Antiguo Testamento un método elaborado por los maestros griegos para el estudio del texto sacro de Homero. En este método hay un elemento esencial, el texto es un *datum*. Debe ser simplemente aceptado; no se puede alterar ni criticar. Si el material que ofrece es rebelde, la exégesis alegórica es la forma de dominarlo. Construir relatos alegóricos deliberadamente sería una cosa enteramente distinta, con una base psicológica diferente; e incluso remodelar de forma alegórica el material tradicional sería hacer algo distinto de lo que hizo Filón. En el cuarto Evangelio existen huellas de una interpretación alegórica del Antiguo Testamento; pero son raras. La cuestión de si el evangelista quiso que el lector alegorizara sus propios relatos, debe sopesarse cuidadosamente, teniendo en cuenta que, si lo hizo así, siguió un método del que Filón no presenta paralelos exactos.

Sin embargo, existe una afinidad real entre los dos escritores en su uso del simbolismo, que no es lo mismo que la alegoría. Hay una importante dosis de simbolismo común a ambos. Así, ambos utilizan la luz como símbolo de la divinidad en sus relaciones con el hombre y el mundo, un símbolo que, como hemos visto, es también característico de los *Hermetica*. «Dios es luz», dice Filón, «porque se dice en los salmos: 'El Señor es mi luz y mi salvador' (Sal 26[27],1); y no solamente luz, sino el arquetipo de cualquier otra luz o, más bien, más antiguo y superior que cualquier arquetipo» (*De Somn.* I, 75). De forma semejante, la Sabiduría, que es también el Logos divino (*Leg. All.* I, 65), o bien procede del Logos como de su fuente (*De Fuga* 97), es «la luz arquetípica de Dios» (*De Migr. Abr.* 40). El equivalente joánico de «luz arquetípica» es «luz verdadera» (Jn 1,9). Este simbolismo de la luz se encuentra por doquier en los escritos de Filón, en múltiples y diferentes contextos. Una de las ideas fundamentales asociadas con él es la del carácter autorrevelador de la luz. «Dios veía antes del principio de las cosas, sirviéndose de sí mismo como luz» (*Quod Deus* 58). Y también: «¿No se ve la luz por medio de

la luz? De la misma manera Dios, al ser su propio rayo luminoso, se contempla únicamente por medio de sí mismo... Buscan la verdad quienes forman su idea de Dios por medio de Dios mismo, —la luz por medio de la luz» (*De Praem.* 45-46). Una idea semejante subyace en el pasaje sobre la luz del mundo en Jn 8,12-14. Cristo, al ser él mismo la luz divina, ofrece el auténtico testimonio de sí mismo, porque conoce su origen y su destino («yo soy la luz del mundo... aunque yo sea testigo en causa propia, mi testimonio es verdadero porque sé de dónde he venido y a dónde voy»).

Otro ciclo de simbolismo se centra en la idea de Dios como fuente de la que mana el agua que da vida. Así como Juan habla del «agua viva» y de la «fuente de agua que brota para la vida eterna» (4,10.14), así también Filón habla de una «bebida inmortalizadora» o de una «bebida de inmortalidad» (*De Spec. Leg.* I, 303; *De Fuga* 199), de la que Dios, o su Logos (*De Somn.* II, 245), es la «fuente». El agua es, a veces virtud, a veces sabiduría, pero, sobre todo, es la vida misma. «Dice en un lugar: 'Me abandonaron a mí, fuente de la vida' (Jr 2,13)... Por tanto, Dios es la fuente primordial... Porque sólo Dios es la causa del alma y de la vida inteligente. La materia, en efecto, es una cosa muerta; Dios, en cambio, es algo más que la vida; como él mismo dice, él es 'la fuente perenne de vida'» (*De Fuga* 197,98). Y en otro pasaje del mismo libro dice: «El exhorta al corredor veloz a apresurarse aun sin aliento hacia el altísimo Logos divino, que es la fuente de la sabiduría, para que bebiendo de la corriente pueda hallar, como premio, vida eterna en vez de muerte» (*De Fuga* 97).

Un tercer símbolo común a Filón y a Juan es el del pastor. Entre otros muchos pasajes podemos citar el siguiente: «El título de pastor es una cosa tan buena que con justicia es atribuido no sólo a los reyes y sabios y a las almas perfectamente purificadas, sino incluso a Dios, Señor de todas las cosas... Porque dice: 'El Señor es mi pastor: nada me falta' (Sal 22[23],1). Este salmo debería ser recibido por cada uno de los que aman a Dios y, en sentido especial, por el universo. Porque tierra, agua, aire, fuego y todas las plantas y animales que hay en ellos... son conducidos según derecho y ley por Dios, pastor y rey, que ha colocado sobre ellos a su verdadero Logos e Hijo primogénito, que cuida de su sagrado rebaño como el virrey de un rey poderoso. Porque se dice en cierto lugar: 'Mira, soy yo; voy a enviarte un ángel delante para que te cuide el camino' (Ex 23,20). Así, pues, diga el universo entero, el más grande y perfecto rebaño del Dios que existe por sí mismo: 'El Señor es mi pastor, y nada me faltará'. Y que toda persona diga también lo mismo, no con voz que fluye de la lengua y de la boca..., sino con la voz de la inteligencia. Porque es imposible que falte nada de lo que debe existir mientras sea Dios el que gobierna, el cual acostumbra otorgar bienes completos y perfectos a todos los seres» (*De Agr.* 50-53, ligeramente abreviado). Y en otro sitio: «Moisés dice en su oración: 'Que el Señor

Dios vigile a su comunidad, y esta comunidad del Señor no quedará como ovejas sin pastor' (Nm 27,16-17). Porque cuando el presidente de nuestra naturaleza compuesta, o supervisor, o padre, o lo que te guste llamarle, el Logos verdadero, se aleja y deja el rebaño que hay en nosotros, el rebaño descuidado perece, lo cual es una gran pérdida para el amo. El ganado, privado del pastor que le amoneste y guíe, se aparta de la vida racional e inmortal» (*De Post.* 67-68, ligeramente abreviado). Es evidente un paralelismo superficial con los pasajes del pastor y el rebaño en Jn 10,1-18.25-29. Pero no son menos obvios los límites del paralelismo. Filón aplica la imagen en primer lugar al universo, donde el Logos organiza los diversos elementos de la naturaleza convirtiéndolos en un cosmos, y, en segundo lugar, al alma individual, que necesita la vigilancia y la guía del Logos para poner en orden racional sus instintos, pasiones y deseos[1]. Juan se mantiene próximo a la idea bíblica de Dios como pastor de la comunidad de Israel.

Es preciso recordar que todos estos símbolos tienen justificación en el Antiguo Testamento, lo cual es verdad, generalmente, tanto para el simbolismo de Filón como para el del cuarto Evangelio. Sin que sea necesario aducir otros ejemplos, quedará claro que es razonable esperar que el uso que hace Filón del simbolismo arroje alguna luz sobre el cuarto Evangelio. Pero una comparación de los dos sólo será útil si tenemos una idea clara de la relación existente entre el pensamiento de Filón, como un todo, y el pensamiento joánico.

Para Filón, como para los herméticos y el cuarto evangelista, conocer a Dios es el fin principal del hombre y su más alta dicha. La voluntad de Dios es que los hombres le conozcan. «El nos ha llamado a honrar al Dios que es verdaderamente, no porque necesite el honor para sí mismo —porque, bastándose a sí mismo en sumo grado, no necesita de otros—, sino porque su voluntad es conducir a la raza de los hombres, que vaya por desiertos sin caminos, a un camino libre de todo error, para que, siguiendo a la naturaleza, puedan alcanzar el fin supremo, que es el conocimiento del que es verdaderamente, el que es el Bien primero y más perfecto, del cual, como de una fuente, son derramados todos los bienes particulares sobre el mundo y sobre los que en él están» (*De Decal.* 81). Este don del conocimiento, como todos los dones de Dios, se da total y absolutamente, pero los hombres se lo apropian según son capaces de recibirlo. La masa de los hombres, como está escrito en Gn 6,12, ha errado su camino: «toda carne ha corrompido su camino sobre la tierra»; se refiere a *su* camino, no al de ellos, observa Filón, porque el mas-

[1] La tendencia a «espiritualizar» e individualizar la enseñanza del Antiguo Testamento aparece también en los *Hermetica;* cf. *The Bible and the Greeks,* 187. Es una característica de la mente helenística. Junto con un exagerado interés por la cosmología, esta tendencia es en gran parte responsable de las distorsiones de la religión del Antiguo Testamento efectuadas por Filón. El cuarto evangelista está inmune de las dos tendencias.

culino «de él» no se puede referir a «carne» [2]; el sentido es que «toda carne ha corrompido el camino perfecto de lo eterno e incorruptible que conduce hasta Dios. Este camino es la sabiduría, pues la razón, llevada por este camino recto y llano, llega a la meta; y la meta del camino es «el conocimiento y la ciencia de Dios» (*Quod Deus* 142-43). Esta imagen del camino que conduce a Dios la usa Filón frecuentemente, y podemos recordar que en el cuarto Evangelio los discípulos confiesan ansiosamente que no conocen el camino (14,5). Y la respuesta que reciben es: «Yo soy el camino... nadie va al Padre sino es por mí». Como hemos visto, para Filón el camino es la sabiduría o la fisolofía (cf. *De Cong.* 79: «pues la filosofía es el conocimiento de la sabiduría, y la sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas, así como de sus causas»). De la relación entre el camino de Filón y el del evangelio nos ocuparemos más tarde. Esta sabiduría que conduce a Dios es el don de Dios, y es especialmente así en la revelación de sí mismo que ha dado en las Escrituras. En Filón esto es fundamental. No se le deja al hombre que busque a Dios por sí mismo. Dios mismo se revela a hombres inspirados y profetas, el mayor de los cuales es Moisés, cuyos escritos auténticos encuentra Filón en el Pentateuco. «Nosotros, discípulos y familiares de Moisés, no abandonaremos jamás la búsqueda del que existe por sí mismo, puesto que creemos que su conocimiento es la consumación de la felicidad y una vida larga, como dice la Ley que todos aquéllos que se adhieren a Dios viven (Dt 4,4), doctrina ésta necesaria y filosófica, porque los impíos están, naturalmente, muertos en sus almas, mientras los que se apoyan en Dios, el que existe por sí mismo, viven una vida inmortal» (*De Spec. Leg.* I, 345). Como los judíos en el cuarto Evangelio, Filón escudriña las Escrituras porque cree que en ellas encuentra vida eterna (Jn 5,39: «escudriñáis [ἐραυνᾶτε] las Escrituras porque pensáis encontrar en ellas vida eterna»; el verbo ἐραυνᾶν es usado por Filón de forma semejante; *De Somn.* I, 41; *Quod Det.* 13, etc.). Por tanto, «su filosofía» no es la especulación del intelecto humano libre y sin ayuda. Parte de la apropiación de la verdad revelada. Como hemos visto, los herméticos también creían que la sabiduría y el conocimiento venían por revelación, y en sus escritos Hermes, el sabio de la Antigüedad remota, es el receptor y transmisor de la revelación divina. Para Filón, Moisés ocupa un puesto muy semejante. Es el hierofante, el mistagogo que nos inicia en los misterios de Dios. «Incluso si hemos cerrado el ojo del alma y no deseamos o no somos capaces de mirar hacia arriba, levanta tú, oh hierofante, tu voz y guíanos y no ceses nunca de ungir nuestros ojos hasta que nos lleves, como iniciados, a la luz oculta de las palabras sagradas y nos muestres las bellezas que están cerradas e invisibles para los no iniciados» (*De Somn.* I, 164). El uso de este lenguaje, tomado de los Misterios, es tan característico de Filón como

[2] El hebreo *bśr* es masculino, pero Filón sigue indudablemente a los LXX, donde σάρξ («carne») es femenino; no así Juan (cf. *infra*, p. 249).

de los herméticos. Como ellos, no cree en ninguna iniciación ritual o sacramental [3] pero tanto ellos como él creen que existe una especie de iniciación espiritual que, por la misericordia de Dios, da lo que ofrecían los misterios y lo que el hombre jamás podría alcanzar con su solo esfuerzo: la visión de la realidad y la vida eterna. Al iniciado se le capacita «para tocar los límites del Todo y avanzar hacia la hermosísima y famosa visión del no engendrado» (*De Ebr.* 152). Tal es la vida eterna («¿acaso la vida eterna no es acceder a lo que es?», *De Fuga,* 78). La misma idea, bajo otra forma, preside el pensamiento del cuarto Evangelio: «ésta es la vida eterna, reconocerte a ti como único Dios verdadero» (Jn 17,3).

Asimismo, para Filón como para los herméticos, conocer a Dios es ser hijo de Dios («los que poseen la ciencia del Uno son llamados hijos de Dios», *De Conf.* 145). Sin embargo, esta expresión no esconde exactamente el mismo contenido. Fiel a su educación judía, Filón mantiene la distinción entre Dios y el hombre. En él no hay una doctrina del nuevo nacimiento, por el que lo humano se convierte en divino, ni afirma nunca que el hombre es deificado conociendo a Dios. Por el contrario, «es más fácil que Dios se convierta en hombre que el hombre en Dios» (*Leg. ad Gaium,* 118). Por lo menos verbalmente, esto apunta a la posibilidad, que para el cuarto evangelista es una realidad, de una encarnación de lo divino. Pero se trata de una expresión retórica —Filón está denunciando la deificación del emperador—, y es difícil que el filósofo judío pretendiera que fuese tomada totalmente en serio. Para Filón, Dios es eternamente distinto del hombre. Ciertamente hay en el hombre un elemento divino a causa de su creación a imagen de Dios, y en este sentido se puede llamar a Dios el Padre de los hombres, como de todas las cosas; pero el hombre no puede en modo alguno llegar a ser Dios, ni hijo de Dios en sentido absoluto. En el mejor de los casos, es el hijo adoptivo de Dios (cf. lo que dice de Abrahán, *De Sobr.* 56). En esto Filón está de acuerdo con toda la tradición bíblica de ambos Testamentos, aunque más tarde hubo escritores cristianos que se permitieron hablar de la deificación del hombre por medio de la encarnación del Hijo de Dios.

Aquí tocamos, de modo directo, la ambigüedad o dualidad que recorre todo el pensamiento de Filón. Hasta cierto punto emplea el lenguaje propio de los herméticos, pero no siempre significa exactamente lo mismo para él. Por una parte, comparte la misma perspectiva religiosa que los pensadores griegos, que provienen de Platón, cuyo Dios era el Absoluto metafísico, el Uno más allá de los muchos. Por otra parte, está profundamente influenciado por la piedad del Antiguo Testamento, que ninguna exégesis alegórica puede reducir

[3] En este punto no puedo seguir a E. R. Goodenough, aunque su obra *By Light, Light* es una discusión valiosa e iluminadora de muchos aspectos de la doctrina de Filón.

totalmente a una absorción mística en el Uno. Es capaz, hasta cierto punto, de conciliar las dos formas de religión, pero, en último término, éstas no se integran.

Para Filón era bastante fácil encontrar justificación en el Antiguo Testamento para su tenaz insistencia, siguiendo la vena platónica, en la unidad y trascendencia de Dios, y su rechazo de cualquier acercamiento al antropomorfismo. Nunca se cansa de citar la máxima bíblica: «Dios no es como el hombre»; y, si en ciertas partes de la Escritura hay antropomorfismos indudables, no hacía más que seguir a los escritores tardíos del Antiguo Testamento cuando los eliminaba mediante la interpretación. Además, los LXX le ofrecían una versión del Nombre divino que parecía justificar la concepción de Dios como ser puro. En la Biblia griega de Filón, Dios replica al ruego de Moisés de conocer su nombre con las palabras: «Yo soy 'el que es'; así dirás a los hijos de Israel: 'El que es' me ha enviado a vosotros» (Ex 3,14). De aquí que para Filón la designación favorita de Dios sea «El que es» o «El que es de verdad». Sin embargo, cuando lo pone en neutro y habla de «lo que es», «lo que es de verdad», está dejando el Antiguo Testamento y asimilando el Dios de sus padres al Absoluto impersonal de los platónicos.

Del mismo modo, aunque es verdad que tiene bases escriturísticas para negar en Dios cualquier rasgo de debilidad o limitación humana y para insistir en su completa trascendencia con relación al hombre y al mundo, va más allá de estas bases al concebir a Dios como desprovisto de todas las pasiones y cualidades y definirlo únicamente por medio de negaciones. Así, en consonancia con esta concepción de lo divino, habla de ese conocimiento de Dios que es vida eterna como de un «refugio en lo que es». Se trata de una huida hacia el Ser puro, que no es nada más que Ser puro, porque incluso el conocimiento final de Dios es únicamente conocimiento de que él es; *lo que* Dios es, es conocido sólo por él mismo («lo único que es aprehensible por la mente es que él es; pues lo que aprehendemos es su existencia, y nada más que su existencia», *Quod Deus*, 62; cf. «pues lo que es mejor que el bien y más antiguo que el ser y más simple que la unidad es imposible que sea contemplado por ningún otro, pues sólo puede ser aprehendido por sí mismo. Ahora bien, el hecho de que es, su existencia... no todos la captan, etc.», *De Praem.* 40, *et simm. pass.*). Sobre los estadios preparatorios a tal conocimiento Filón tiene mucho que decir: el camino de la práctica ascética, por medio de la cual el alma se libera de las ataduras de la materia; el camino «de abajo hacia arriba» o la inducción desde el mundo a su Creador; el camino de la contemplación de las «ideas» eternas. Sobre esto tendremos que volver más adelante. Por ahora lo que nos interesa es la consumación, la *visio Dei*. «Si algunos pudieron aprehenderlo en sí mismo, sin emplear ningún otro razonamiento como ayuda para llegar a la visión, cuéntense entre los auténticos adoradores y los verdaderos amigos de Dios. A éstos pertenece el que, en caldeo, es lla-

mado Israel, y en griego, Vidente de Dios; ciertamente, no el que ve *lo que* Dios es, porque esto es imposible, como ya hemos dicho, sino el que ve *que* Dios es, no porque lo haya aprendido de ningún otro..., sino porque recibió este nombre nuevo únicamente de Dios mismo, que quiso revelar su propia existencia al que se lo suplicó... ¿No se ve la luz por medio de la luz? Así también Dios, que es su propia iluminación, es contemplado sólo por medio de sí mismo sin que ningún otro coopere ni sea capaz de cooperar a la pura aprehensión de su existencia», (*De Praem* 43-45).

Por tanto, desde este punto de vista, el conocimiento de Dios es una conciencia mística intensa del ser absoluto. Pero, en otros pasajes, Filón emplea un lenguaje que concuerda mal con esta concepción extremadamente abstracta. En particular, emplea frecuentemente el lenguaje del culto, de la fe y del amor. Ya hemos visto que a quienes poseen la visión del Dios los llama ὅσιοι καὶ γνήσιοι θεραπευταί, y expresiones de este estilo son lo bastante frecuentes como para indicar claramente que el culto es un momento en la experiencia que el hombre tiene de Dios. Pero en el tipo de misticismo que es unidad o identidad con Dios como ser puro no hay lugar propiamente para el culto, que implica una distancia esencial entre el creador y la criatura. Aquí Filón habla como un judío educado por el Antiguo Testamento.

A la misma fuente debe el concepto de fe como un elemento en el acercamiento del hombre a Dios. El relato de Abrahán juega aquí un papel decisivo en su pensamiento. Era fácil alegorizar el relato como una descripción de la subida del alma a Dios. El Señor dice a Abrahán (Gn 12,1): «Sal de tu tierra» —es decir, deja el cuerpo, pues el cuerpo del hombre está hecho de 'tierra', como dijo Moisés (Gn 3,19)— «y de tu familia» —es decir, abandona los sentidos, pues los sentidos son familia y hermanos de la inteligencia— «y de la casa de tu padre» —es decir, vuélvete de la conversión al silencio, pues la mente es el padre, y la palabra su morada (*De Migr. Abr.* 1-6). De esta forma, Abrahán se convierte en el tipo del alma que se desvía de las cosas de los sentidos hacia el mundo invisible y llega así al conocimiento de «lo que es». Esta clase de alma, «constreñida por un anhelo indecible de contemplar y tratar siempre con las cosas divinas, después de haber explorado y atravesado toda la naturaleza visible, inmediatamente marcha tras lo incorpóreo e inteligible, sin llevar consigo ninguno de los sentidos, sino abandonando todo lo que en el alma es irracional y haciendo uso solamente de aquella parte que se llama mente y razonamiento» (*De Praem.* 26). El método alegórico en ninguna parte se emplea con mayor sutileza que al elaborar este tema a partir de todos los detalles del relato de Abrahán. Pero, después de todo, la Biblia presenta a Abrahán como un modelo de fe, y Filón era un judío demasiado bueno como para no otorgar pleno valor a la máxima de que «Abrahán creyó en Dios, y esto se le reputó por justicia». Según esto, se debe encontrar un sitio para la fe

en la descripción de la forma en que el hombre conoce a Dios. Filón, ciertamente, trata de poner la fe en relación, lo más estrecha posible, con el ideal filosófico de la aprehensión suprasensible («la fe en Dios y percepción de lo invisible»[4], *De Somn.* I, 68), pero queda en el término un núcleo consistente de significación que no puede disociarse de la piedad personal. A fin de cuentas, la fe implica confiar en Dios y creer en lo que él revela. Este aspecto de piedad personal es evidente en un pasaje retórico donde Filón enumera las propiedades de la fe: «La fe en Dios es el único bien verdadero y seguro, el bienestar de la vida, el cumplimiento de esperanzas beneficiosas, ausencia de males y abundancia de bienes, renuncia a la miseria, conocimiento de la piedad, posesión de la felicidad, mejoramiento de todo aquello del alma que se apoya y fundamenta en la Primera Causa, que puede crear todas las cosas y desea lo mejor» (*De Abr.* 268). Semejante fe es un elemento inseparable en la experiencia última de lo divino. Los tres patriarcas simbolizan respectivamente la fe, el gozo y la visión de Dios, y «tener fe en Dios, tener un gozo durante toda la vida y ver siempre lo que es, ¿qué cosa más útil y más digna que ésta puede concebirse?» (*De Praem.* 27).

Más llamativo aún es el énfasis puesto en el amor. Filón encuentra aquí nuevamente en el Antiguo Testamento un elemento en la religión que no podía ser interpretado totalmente en términos de un misticismo ontológico. Ciertamente, ningún judío podía escapar nunca de la Šemá': «Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es un señor único, y tú amarás al Señor tu Dios». Para Filón, esto es fundamental. «Vivir según Dios está definido en Moisés como amarle» (*De Post.* 69). «¡Oh inteligencia!, lo que Dios te pide no es fatigoso, ni complicado, ni difícil, sino totalmente sencillo y fácil; amarle» (*De Spec. Leg.* I, 299-300). Esta actitud de amor hacia Dios es contrapuesta a una actitud inferior de temor. El último pasaje citado continúa: «esto es, amarle como bienhechor y no temerle, al menos, como jefe y señor; tratar por todos los medios de agradarle; servirle no con desgana, sino con toda el alma rebosante de una disposición amorosa hacia Dios; abrazar sus mandamientos y venerar la justicia». Los términos κύριος y θεός designan a Dios en su relación con la esfera material y espiritual respectivamente. Los que viven en el plano inferior tienen que temerle como a señor; los que viven en el plano superior tienen que amarle como Dios. «Del mundo sensible es llamado Dueño y Bienhechor mediante los nombres de Señor y Dios; en cambio, del bien inteligible es llamado Salvador y Benefactor y

[4] La expresión es, en realidad, τῆς πρὸς θεὸν πίστεως καὶ ἀφανοῦς ὑπολήψεως, en la que resulta dudosa la construcción del genitivo ἀφανοῦς. Pero la «percepción de lo invisible» parece un sentido mejor que la «invisible percepción». Filón emplea a menudo τὸ ἀφανές para designar las realidades invisibles, por ejemplo, *De Plant.* 20; *De Cher.* 96; *De Spec. Leg.* I, 6; sin artículo, *De Spec. Leg.* III, 194 ἐμφανὲς ἀφανοῦς μίμημα.

nada más, ni Dueño ni Señor. Porque el sabio es amigo de Dios y no su esclavo» (*De Sobr.* 55).

Por tanto, temer a Dios y guardar sus mandamientos es el camino inferior, apto para los que están amarrados todavía por los sentidos; el camino superior es amar a Dios, y éste es el camino de los sabios, «porque el amor es más apropiado para los que no atribuyen ninguna parte o pasión humana al que existe por sí mismo, sino que lo veneran por él mismo únicamente, a la manera divina; el temor es más propio de los otros» (*Quod Deus* 69). «Todos éstos son amigos de Dios, al mismo tiempo que sus amados; aman a Dios y, a cambio, son amados por él» (*De Abr.* 50). La relación entre el amor de Dios y el conocimiento de Dios no es afirmada explícitamente, pero, así como el conocimiento de Dios hace a los hombres hijos de Dios, también los que le aman son llamados hijos suyos por adopción (*De Sobr.* 56); y como el conocimiento de Dios es vida eterna, también amar a Dios es vida (*De Post.* 69), y trátese del conocimiento o del amor, en ambos casos estamos ante el grado más alto de la felicidad humana (el conocimiento es «la perfección de la felicidad», *De Spec. Leg.* I, 345; el amor de Dios está «más allá de los límites de la felicidad humana», *De Sobr.* 56). Parece, por tanto, que en la concepción del conocimiento de Dios en Filón están incluidos la conciencia mística del ser puro y un amor personal hacia uno que también nos ama a nosotros.

Reuniendo todo esto, vemos que Filón se aproxima a la idea de vida eterna del cuarto Evangelio. Para ambos, la vida eterna es conocer a Dios —«al único Dios verdadero», como dicen los dos— y para ambos, tal conocimiento es, por lo menos en parte, una cuestión de fe y amor. Y cuando Filón contrapone el temor servil de Dios, como actitud de los que no le conocen realmente, al amor de Dios, que es la actitud de los que le conocen y son sus amigos, estamos, en realidad, muy próximos al lenguaje del cuarto Evangelio: «ya no os llamo más siervos porque un siervo no está al corriente de lo que hace su amo; os llamo amigos porque os he comunicado todo» (Jn 15,15). Sin embargo, esta concepción del conocimiento de Dios está en Filón un tanto forzadamente asociada con un tipo de misticismo que encuentra su meta en una pura conciencia del ser absoluto.

Aparte de sus fuentes hebreas, la filosofía de Filón combina elementos del platonismo y del estoicismo. Según la tradición platónica, el mundo de la experiencia —«mundo sensible»— es la copia de un mundo superior de formas eternas —«mundo inteligible»—. Solamente éste último es plenamente real, y el conocimiento propiamente dicho es conocimiento del «mundo inteligible». Los estoicos no reconocieron tales existencias supramundanas. Para ellos, el principio racional es inmanente al universo, «el logos del mundo, el logos del universo». El mundo, tal como lo conocemos, está ahí porque el principio activo (el logos) actúa sobre el principio pasivo (la materia) y le da forma y significado; y le conocemos precisamente por esto,

porque también en nosotros hay logos. Los estoicos están dispuestos a aplicar al logos el término «Dios». No hay otro Dios que el principio racional inmanente. Por otra parte, los platónicos buscan a Dios más allá del mundo, ya identificándole con la más elevada de las Ideas que constituyen el «mundo inteligible», o concibiéndole como causa o fundamento del mismo.

Ahora bien, Filón era un teísta cuya educación judía le llevaba a creer en un Dios trascendente que no podía ser identificado con el mundo o parte alguna de él; un Dios que es el creador del mundo. En las fuentes platónicas y estoicas busca una filosofía que dé expresión razonable a la relación que este Dios debe tener con el mundo y con el hombre. En el Antiguo Testamento se dice que Dios creó el mundo con su palabra. Esto significa simplemente que Dios habló, y el mundo vino a la existencia. Pero Filón leía en su Biblia griega expresiones como «el logos de Dios hizo el cielo» (Sal 32,6). En otros lugares leía que el logos de Dios venía a los profetas y les proporcionaba el conocimiento de él. En la oportuna ambigüedad de la palabra griega cabe la posibilidad de entender tales expresiones en un sentido cercano al de los estoicos. Los estoicos tenían razón al encontrar en el logos el principio tanto de la realidad como del conocimiento; pero se equivocaban al identificar el logos con Dios, pues el logos procede de Dios. Igualmente, Filón estaba familiarizado con la teología de la Sabiduría, según la cual Dios creó primero la Sabiduría y luego creó el mundo por medio de ella. Por tanto, la Sabiduría es el pensamiento de Dios proyectado hacia afuera como el principio de la obra de la creación. No se identifica con Dios, ni tampoco con el mundo. Procede de Dios y da forma y realidad al mundo que conocemos, y al penetrar en las almas santas las hace amigas de Dios y profetas [5]. El Logos, por tanto, puede entenderse en términos de Sabiduría. Como en el hombre hay un «logos inmanente» que es el pensamiento racional en la mente, y un «logos proferido», que es el pensamiento pronunciado como una palabra, así también el Logos divino es, en primer lugar, un pensamiento de Dios, su eterna Sabiduría; y, en segundo lugar, es proyectado en la materia informe e irreal, haciendo de ella un universo real y racional [6]. En su primer aspecto se puede equiparar con el «mundo inteligible»: es el «lugar» de las Ideas (*De Opif.* 20).

La naturaleza del Logos y sus relaciones con Dios, el hombre y el universo son objeto de disquisiciones interminables en los escritos de Filón, increíblemente complicadas y dudosamente coherentes en cuanto a los detalles. Pero lo esencial de su doctrina del Logos es muy sencillo y claro. Podemos considerar ciertos pasajes significativos para nuestro propósito, siguiendo primeramente el *De Opificio*, que ofrece una descripción directa del Logos como principio cosmológico.

[5] Sab 7,27.
[6] *De Vit. Mos.* II (III), 127.

«Dios, dando por supuesto, según Dios puede dar por supuesto, que una copia bella nunca podría existir sin un modelo bello..., cuando quiso crear este mundo visible, primero esbozó el mundo inteligible, para, usando un modelo incorpóreo y divino, poder hacer el mundo corpóreo, una imagen más reciente de la más antigua que contuviese tantos *genera* sensibles como la otra inteligibles. No se debe hablar ni pensar del mundo de las ideas como de un ser en el espacio. Para saber dónde existe utilizaremos un ejemplo familiar. Cuando se va a fundar una ciudad..., a veces se presenta primero un hombre que es arquitecto y, después de examinar las características favorables del sitio, hace primero en su mente un croquis de casi todas las partes de la ciudad que se va a construir, templos, gimnasios, salas de reunión, mercados, puertos, muelles, calles, la estructura de las murallas, el plano de las casas y de los edificios públicos. Entonces, tras recibir en su alma, como en cera, una impresión de cada una de estas cosas, el arquitecto modela una ciudad mental... Mirando a este modelo, procede a construir la ciudad de piedra y madera, haciendo que las sustancias corpóreas se asemejen a cada una de las ideas incorpóreas. De modo semejante debemos pensar de Dios. Cuando decidió fundar la Gran Ciudad, primero concibió sus tipos y, a partir de ellos, compuso un mundo mental (κόσμος νοητός), y, luego, utilizándolo como modelo, completó el mundo de los sentidos» (*De Opif.* 16-19). En consecuencia, el «mundo mental o inteligible» es simplemente el logos de Dios en el acto de crear un mundo («pues diría que el mundo inteligible no es otra cosa que el logos de Dios que hace el mundo», *ibid.* 24). Y el Logos es la «imagen» de Dios, su «sello» estampado en la creación. O bien, en metáfora personal, es descrito como el «hijo primogénito» de Dios. Esta personificación no se debe tomar al pie de la letra; Filón habla también del mundo visible como «el hijo sensible, único y amado» de Dios, nacido de la unión de Dios con su propia Sabiduría o Conocimiento (*De Ebr.* 30-1). En la medida en que Filón quiere decir algo más que esto, que ambos, el «mundo inteligible» y el «mundo sensible», proceden de Dios, tiene, probablemente, en su mente la idea de que la palabra hablada es engendrada por la inteligencia («pues la palabra proferida, cuyo padre es la mente, resuena», *De Cher.* 7).

Al ser el instrumento de la creación del mundo, el Logos es también el instrumento de su gobierno divino. Porque no es sólo trascendente en la mente de Dios, sino también inmanente al universo, que fue creado por medio de él. Es «el capitán y el timonel del universo» (*De Cher.* 36). Es el «administrador de los dones» de Dios al mundo (*Quod Deus* 57). Dios lo ha puesto sobre su rebaño, como virrey de un rey (*De Agr.* 51; *De Mut.* 114-16). Por otra parte, es también el instrumento mediante el cual el mundo se acerca a Dios, el «sumo sacerdote», el «intercesor», por el cual este mundo aspira al eterno; y «es necesario que quien está consagrado al Padre del mun-

do emplee a su hijo más perfecto en virtud (el «mundo inteligible» = logos) como abogado (παράκλητος) para el perdón de los pecados y la concesión de generosos beneficios» (*De Vit. Mos.* II (III) 134).

En todos los sentidos, el Logos es el instrumento de la relación entre Dios y este mundo. Como algunos de los escritores tardíos del Antiguo Testamento trataron de evitar decir que el Dios trascendente tenía trato directo con los hombres, y hablaron de su ángel o en su nombre, así también Filón designa al Logos, con términos bíblicos, como «ángel (mensajero)», «arcángel» y «nombre de Dios». Y, ciertamente, su uso del mismo término Logos tiene alguna afinidad con el uso (probablemente posterior) del término *memrā'* como perífrasis del nombre divino [7]. Pero en Filón se trata de algo más que una perífrasis. Implica una determinada *Weltanschauung:* Filón entiende por Logos el mundo platónico de las ideas, concebido, no como existente por sí mismo, sino como expresión de la mente del Dios Unico. Es el que media entre Dios y nuestro mundo.

Desde este punto de vista debemos entender lo que dice sobre el Logos en relación con el conocimiento de Dios. Dios mismo es incognoscible, salvo en lo referente a su «existencia», e incluso tal conocimiento de él es solamente para los pocos que son perfectos. Para los que están todavía buscando la meta, Dios es conocido en y por medio de su Logos. Los hombres deberían «esforzarse por contemplar al que existe por sí mismo o, si no puede, al menos por contemplar su imagen, el Logos sacratísimo» (*De Conf.* 97). «Porque el Logos es el Dios de nosotros, los hombres imperfectos; en cambio, el de los sabios y perfectos es el Dios primordial» (*Leg. All.* III, 207). «En tanto que un hombre no es todavía perfecto, se sirve del Logos divino como guía en su camino; porque hay un oráculo que dice: 'Voy a enviarte un ángel por delante', etc.» (Ex 23,20) (*De Migr. Abr.* 174). Pero, ¿qué significa realmente todo esto? A pesar de tanta personificación, Filón no está realmente pensando en un guía y compañero personal. El Logos es el mundo de las Ideas. El conocimiento de Dios viene mediante la disciplina de contemplar los arquetipos ocultos.

Pero, la relación del Logos con los hombres necesita una consideración más amplia. Al analizar los *Hermetica* llamé la atención sobre el concepto de la humanidad perfecta, verdadera o esencial de los hombres («el hombre perfecto, de verdad, esencial»). A veces estos términos parecían designar a una clase de hombres, otras veces a la humanidad real o esencial que existe en los hombres («el hombre inmanente»). Vimos también que en el *Poimandres* el «hombre esencial» era identificado con el Hombre celeste preexistente. Ahora

[7] Strack-Billerbeck, *Exkurs über den Memra Jahves,* en *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (1924), II, 302-303, demuestran convincentemente que *mymr'* en los targumes no es nunca el nombre de una hipóstasis personal mediadora. Moore, *Judaism* (1927), II, 417ss, llega a la misma conclusión.

nos encontramos en Filón con una serie de concepciones semejantes. El pensador alejandrino comenta varias veces Gn 4,26; «También Set tuvo un hijo, que se llamó Enós, el primero que invocó el nombre del Señor». Según señala Filón, el nombre de Enós significa «hombre»: «los caldeos llaman al hombre 'Enós' (*'enōs*), en cuanto que es el único 'hombre de verdad' que espera los bienes y que está montado sobre esperanzas buenas» (*De Abr.* 8), «y por esto», continúa, «deseando ensalzar al que noblemente permanece lleno de esperanza, después de decir que esta persona confió en el Padre y Hacedor de todo, añade, 'éste es el libro del comienzo de los hombres' (Gn 5,1), aunque ya han precedido padres y antepasados. Porque consideró que aquéllos eran los jefes de la raza mezclada, a éste, en cambio lo consideró jefe de una de las más puras y selectas razas, que es verdaderamente racional». Enós, en efecto, es «el hombre por antonomasia», y su relato es «el libro de la generación del hombre de verdad» (*ibid.* 9-11). ¿Qué es, entonces, este «hombre de verdad» u «hombre por antonomasia? En el *Quod Det.* 22, Filón habla del «hombre de verdad» u «hombre verdadero (auténtico)» como el «que habita en el alma de cada uno. De forma semejante, en el *De Somn.* I, 215, habla de los dos templos de Dios, uno que es el «mundo», donde el Logos es sacerdote, otro el «alma racional», cuyo sacerdote es «el hombre de verdad». Esto se explicaría, naturalmente, por referencia al relato de la creación del hombre. Dios hizo al hombre de «barro» e insufló en él el aliento de vida. Según esto, «cada hombre, respecto a su inteligencia, está emparentado con el Logos divino, al ser una impronta o fragmento o destello de la naturaleza dichosa; pero, respecto a la estructura de su cuerpo, lo está con el mundo entero» (*De Opif.* 146). De ahí que, al comentar Gn 2,8: «colocó en él al hombre que había modelado», Filón observa: «Se dice expresamente que Dios puso «al hombre de verdad que hay en nosotros, es decir, la mente, en medio de la vegetación y las plantas más sagradas de la virtud» (*De Plant.* 42). Para Filón, el relato del Edén es una descripción del origen de la humanidad empírica. Sin embargo, existe otro hombre hecho a imagen de Dios, el arquetipo puro del hombre, o lo que es lo mismo, la idea platónica de hombre. «Hay dos clases de hombres. Uno es el hombre celeste, otro el hombre terreno. El celeste, habiendo sido hecho a imagen de Dios, no participa de la sustancia corruptible o terrena; el terreno fue hecho de materia seminal, que él llamó 'barro'. Por esta razón no se dice que el hombre celeste fue 'creado', sino que fue 'formado' a imagen de Dios; y en cambio del terreno se dice que es la 'criatura', no el 'descendiente' de Dios. Hay que considerar al hombre de la tierra como mente en proceso de mezclarse con el cuerpo, pero todavía no mezclado totalmente» (*Leg. All.* I, 31-2). En el *De Fuga* 71, el término «el hombre de verdad» se aplica a este Hombre celeste, que es «mente purísima» en cuanto distinta de la llamada «mente» mezclada con «sentido». Filón encuentra de nuevo a este Hombre celeste en Zac 6,12: «ahí está el hombre lla-

mado 'germen'». Sobre esto comenta: «Extraña denominación, si piensas que hace referencia al hombre compuesto de alma y cuerpo; pero, si se refiere al hombre incorpóreo, que no es otro que la imagen divina, admitirás que se le ha dado el nombre de 'germen' muy apropiadamente; porque el Padre de todo le hizo germinar como su hijo mayor, al que ha llamado en otra parte 'primogénito'; y el engendrado, imitando las maneras de su padre, contempló sus modelos arquetípicos y modeló las formas» (*De Conf.* 62-63). Pero, en otra parte, el hijo mayor es el Logos, y su tarea es la creación. Esto nos prepara para pasajes en los que el hombre aparece identificado, de hecho, con el Logos. Al Logos se le llama, según *De Conf.* 146, «comienzo y nombre de Dios, el hombre según la imagen, el vidente, Israel». Del mismo modo, la frase de Gn 42,2, «todos somos hijos de un mismo padre» se explica en el sentido de «llamados según el único e idéntico padre, no mortal sino inmortal, hombre de Dios, que siendo logos del eterno es también él necesariamente incorruptible» (*De Conf.* 41). Como hemos visto, el Logos es el «mundo inteligible» o, más bien, el «mundo inteligible» es «logos de Dios que crea el mundo». Si se nos permite decirlo así, el Hombre celeste es también «logos de Dios que crea al hombre» [8]. En otras palabras, cualquier cosa que pertenece al mundo de las ideas es Logos: el Hombre celeste, siendo el arquetipo eterno de la humanidad, es, por ello, Logos y, como tal, el Hijo primogénito de Dios [9]. Pero, como hemos visto, hay un Logos inmanente en el mundo, análogo al «logos proferido» que está en el hombre, así como un Logos trascendente análogo al «logos inmanente». De forma semejante, no sólo hay un Hombre celeste por encima de nosotros, sino que hay también un hombre real («el hombre de verdad») que habita dentro del alma de cada uno. Y este hombre es también mente y es también Logos. Este hecho es lo que proporciona al hombre un parentesco con el Logos universal y le hace capaz de remontarse, por comunión con él, hasta el conocimiento de Dios. A Dios se le conoce por medio del Logos o «mundo inteligible», pero en el hombre mismo existe algo que pertenece al «mundo inteligible». En una palabra, «el hombre es pariente y familiar de Dios respecto a la participación en el Logos, que, a pesar de que parece ser mortal, le proporciona la inmortalidad» (*De Spec. Leg.* IV, 14).

Parece claro que tras todo esto se esconden especulaciones sobre el Hombre, que aparecen también en los *Hermetica*. Y, al tratar de la doctrina joánica del Hijo del Hombre que está en el cielo, que es el Hijo de Dios e idéntico al Logos, en unión del cual los hombres alcanzan vida eterna, debemos tener en cuenta lo que Filón dice del «hombre auténtico (ἀληθινός)». A la vista, en efecto, del uso que el evangelista hace de ἀληθινός, ¿no habría expresado adecuadamen-

[8] Cf. *De Spec. Leg.* III, 37: «la mente humana, formada según la idea arquetípica, el logos de arriba».

[9] Cf. *De Mut.* 181. «Isaac» no es el nombre de un hombre, sino del «hijo inmanente de Dios».

te su significado la frase filónica ὁ ἀληθινὸς ἄνθρωπος, de no haber estado atado por la tradición a la expresión aramaizante «el Hijo del Hombre»?

Si ahora presuponemos esta equivalencia, logos = hombre auténtico = hombre según la imagen del Hijo del Hombre, el alcance del paralelismo entre Filón y el cuarto Evangelio resulta considerable. Empezando por el Prólogo, la proposición «al principio ya existía el Logos» tiene un equivalente exacto en el *De Opif.*, y en ambos casos se trata de una interpretación de Gn 1. Que el Logos existía «junto a Dios» se afirma, efectivamente, en *Quod Deus* 31: este mundo, al ser visible, es el hijo más joven de Dios; al mayor, que es el «mundo inteligible» (= Logos), Dios lo retuvo junto a sí. Con la afirmación bipartita, «el Logos estaba junto a Dios (τὸν θεὸν) y el Logos era Dios (θεός)» [10], podemos comparar *De Somn.* I, 229-30, donde se dice que ὁ θεός se usa propiamente para el que existe por sí mismo, y θεός, sin artículo, para el Logos. En las palabras «y todo se hizo por medio de él» podemos reconocer una formulación precisa del papel del Logos en la creación, basado en el principio enunciado en *De Cher.* 127: Dios es la «causa por la que el mundo fue hecho» y el Logos el «instrumento mediante el cual fue estructurado». En Jn 1,4 (cualquiera que sea la exégesis precisa de las cláusulas), el Logos es (como podría haber dicho Filón) el «lugar de la vida y de la luz». Filón nunca dice exactamente esto. Afirma que el Logos es el «lugar» de las fuerzas divinas, y como Dios es la «fuente de vida» y el origen de la «luz arquetípica», y dado que el Logos es su «imagen», su «sombra», su Hijo, se puede decir perfectamente que la doctrina joánica está implícita en la filónica. De igual forma, en Juan, Cristo, que es Hijo del Hombre («verdadero hombre» = Logos), es, a la vez «vida» y «luz del mundo». Como el Logos de Filón es el «guía» del camino que el hombre debe andar hasta el conocimiento de Dios (por ejemplo, *De Migr. Abr.* 174, «pero mientras no es perfecto, necesita del Logos divino como guía»), así Cristo es el camino por el que los hombres llegan al Padre. Como el Logos de Filón, Cristo es el pastor del rebaño de Dios, aunque en distinto sentido. Así como en Filón el Logos es «sumo sacerdote» e «intercesor» en favor del mundo ante Dios, así en Juan las oraciones de los hombres se dirigen al Padre por medio del Hijo. El término filónico παράκλητος se aplica a Cristo implícitamente en Jn 14,16, y en 1 Jn 2,1 directamente. De igual forma que para Filón el que existe por sí mismo no puede ser visto (excepto en cuanto la visión de su «existencia», y nada más, es concedida a los perfectos), pero es conocido por medio del Logos, así, según el cuarto Evangelio, «a Dios nadie lo ha visto jamás», pero «el que está en el seno del Padre es quien lo ha explicado» (Jn 1,18); y, según esto, Cristo puede decir: «quien me ve a mí está viendo al

[10] Θεός puede ser considerado sin duda como un predicado normal sin artículo; pero, en todo caso, Juan ha evitado una afirmación de identidad: ὁ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

Padre» (14,9). La identificación que hace Filón del Logos con el «mundo inteligible» puede parecer, a primera vista, totalmente extraña al pensamiento del cuarto Evangelio, pero podemos señalar que en éste se habla de Cristo como de la «luz verdadera», el «pan verdadero» y la «vid verdadera». Lo «verdadero» en Filón no es lo verdadero en cuanto distinto de lo falso, sino lo real en cuanto distinto de lo fenoménico. Así, pues, la realidad eterna (la «idea» platónica), que se manifiesta en nuestra experiencia de la luz, del pan y de la vid, es siempre el Logos. Esto no es excesivamente distinto de la doctrina de Filón, de que el Logos, como «mundo inteligible», comprehende en sí mismo todas las «ideas» (por ejemplo, *De Sacr.* 83).

Parece claro por tanto, que aparte la posibilidad de otros elementos de pensamiento en el sustrato del cuarto Evangelio, éste presupone, ciertamente, un lote de ideas que tienen un parecido sorprendente con las del judaísmo helenístico representado por Filón. El tratamiento que se da a esas ideas es sin duda, notablemente distinto. En particular existe una diferencia decisiva: el evangelista concibe al Logos como encarnado y al «hombre verdadero» no como meramente habitando, en cuanto mente, en todos los hombres, sino viviendo y muriendo en la tierra como un hombre. Esto significa que el Logos, que en Filón no es nunca personal, excepto en una fluctuante serie de metáforas, en el Evangelio es totalmente personal, que se halla en relaciones personales tanto con Dios como con los hombres, y ocupa un lugar en la historia. De aquí resulta: los elementos de piedad personal, fe y amor, que están presentes en la religión de Filón, pero que no han sido totalmente integrados en su filosofía, adquieren su verdadera consistencia en el Evangelio. El Logos de Filón no es objeto de fe y amor. El Logos encarnado del cuarto Evangelio es, a la vez, el que ama y el amado; amarle y tener fe en él pertenece a la esencia de ese conocimiento de Dios que es vida eterna. Esto, sin embargo, es adelantar los resultados de la discusión que nos queda por hacer.

IV

JUDAISMO RABINICO

En los capítulos precedentes he intentado examinar algunos de los rasgos más importantes del sustrato helenístico del cuarto Evangelio, pues, aunque Filón era judío, su lugar en la historia del pensamiento religioso lo sitúa en la línea griega mas bien que en la hebrea. Durante el predominio de la «escuela de historia de la religión», en los últimos años del siglo XIX y primeros del XX, se hizo opinión común que el cuarto Evangelio debía entenderse casi totalmente desde un punto de vista helenístico, y los elementos judíos o hebreos que aparecen en él eran minimizados sistemáticamente. En los últimos años, el equilibrio se ha restablecido. Esto se ha debido principalmente a dos factores.

En primer lugar, se ha reconocido y estudiado el elemento semítico en la lengua del cuarto Evangelio. Burney en *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (1922) mantenía que el griego del evangelio es solamente un tenue disfraz del arameo; que en realidad se trata de un griego de traducción: la obra entera fue escrita originalmente en arameo, que puede reconstruirse frecuentemente con razonable certeza. Torrey, en sus dos obras, *The Four Gospels* y *Our Translated Gospels* (1936) mantenía una tesis semejante respecto a los cuatro evangelios. Naturalmente, los dos estudiosos concuerdan en muchos lugares al reconocer locuciones arameas; en cambio, cuando proponen retrotraducciones, frecuentemente discrepan respecto al original, y raramente coinciden en los pretendidos casos de traducción defectuosa que ambos aducen. Matthew Black, en *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (1946) critica a ambos. Este último autor no cree que el cuarto Evangelio en su totalidad sea una traducción de un original arameo, pero ofrece algunos ejemplos (distintos de los de Burney y Torrey) en que, a su juicio, una mala traducción del arameo ha afectado al sentido de un pasaje. Entre tanto, Adolf Schlatter, en sus dos obras, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten* (1902) y *Der Evangelist Johannes* (1930), había descubierto en la lengua del evangelio huellas de hebreo más que de arameo. A partir del hebreo de los escritos rabínicos ilustra abundantemente expresiones joánicas. Sostiene que el escritor era bilingüe, como algunos de los autores del Talmud y el Midrás, y que al

escribir en griego delataba su idioma materno, así como su familiaridad con la fraseología establecida de las escuelas rabínicas.

Los semitas, por tanto, distan mucho de estar de acuerdo entre sí. La idea de que el Evangelio, en su estado actual, es una traducción ha tenido poca aceptación tanto entre los semitistas como entre los helenistas, y es totalmente improbable. Las opiniones difieren respecto a si los innegables semitismos se deben a la utilización, en algunos lugares, de fuentes arameas (o hebreas), escritas u orales, o simplemente a un autor que pensaba en lengua semítica mientras escribía en griego. En cualquier caso, son irresistibles los argumentos en favor de una lengua semítica subyacente. Este simple hecho devuelve el Evangelio a un ambiente judío, que hemos de tener en cuenta. Aparte de esto, no entro aquí en discusiones acerca de la lengua.

El segundo y más importante factor es el reciente estudio del judaísmo y su aplicación a problemas del Nuevo Testamento. Hasta los primeros años del presente siglo, para los estudiosos cristianos era casi imposible hacer uso efectivo de los documentos del judaísmo rabínico por falta de una evaluación crítica y cronológica del material. Esta falta se va remediando. El estudioso del Nuevo Testamento está especialmente en deuda con la obra de G. F. Moore, *Judaism* (1967), una descripción amplia y documentada de la religión judía tal como era en la primera época del cristianismo, basada en los documentos rabínicos de los que tenemos certeza de que pertenecen a este período; y a la obra de Strack-Billerbeck, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrash* (1922-28). A éstos hay que añadir Israel Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels,* y la obra mixta *Judaism and Christianity,* especialmente el vol. II, *The Contact of Pharisaism with other Cultures,* ed. por H. Loewe (1937).

En este capítulo, en el que dependo principalmente de fuentes secundarias, me inspiro ampliamente en los autores que acabo de citar [1]. Mi propósito no es intentar un examen comprehensivo del sustrato judío o hebreo de los evangelios, sino señalar, por medio de algunos ejemplos destacados, la forma en que el pensamiento y los métodos del judaísmo rabínico deben tenerse en consideración para la interpretación del cuarto Evangelio. Seleccionaré material perteneciente a tres epígrafes: 1) La Torá, 2) El Mesías y 3) El Nombre de Dios.

1. *La Torá*

La palabra clave del vocabulario religioso judío es *tōrāh.* Es una palabra de amplio significado. Su sentido original es «dirección», «instrucción», «enseñanza». Se usa para designar, a) «mandamientos, normas y juicios» emitidos por jueces, reyes o legisladores, lo que llamaríamos «ley»; b) respuestas oraculares emitidas por sacerdotes

[1] A no ser que se diga otra cosa, las citas del Talmud y los midrases están tomadas de Strack-Billerbeck (S.-B.).

en los santuarios locales o nacionales, y c) la enseñanza religiosa dada por los profetas acerca de la naturaleza y el carácter de Dios, sus actuaciones en la historia, sus planes para con su pueblo y sus exigencias para con los hombres. Al Pentateuco, como compendio de las instituciones civiles y religiosas y de la historia sagrada, se le llamaba específicamente *tōrāh;* pero la palabra tenía también una connotación más amplia, incluyendo la enseñanza profética y la enseñanza posterior, considerada como un comentario a la Torá propiamente dicha. De hecho, el término designa al conjunto de la religión considerada como revelación divina.

Los LXX escogieron la palabra griega *nomos* como equivalente de *tōrāh* en todos sus sentidos. No es un equivalente perfecto. *Nomos,* en su uso griego, cubre únicamente el primero de los tres sentidos que hemos señalado y, por otra parte, tiene significados que son extraños a la idea de la Torá, tales como «costumbre», «regla», «principio», en abstracto [2].

Si pasamos a considerar el uso del término *nomos* en el Nuevo Testamento, observamos lo siguiente: a) en los evangelios sinópticos y en los Hechos, *nomos* es el Pentateuco, pero, principalmente, en su aspecto de código de instituciones civiles y religiosas: «ley»; b) en Santiago, *nomos* no es el Pentateuco como tal, sino la «ley» divina, concebida en parte al modo judío, como estatutos específicos y en parte al modo estoico, como un principio inmanente de acción: «la ley perfecta de la libertad»; c) en Pablo, *nomos* es, frecuentemente, el Pentateuco o el código de instituciones civiles y religiosas en él comprendido (ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν); pero su significado se extiende en dos direcciones: 1) se usa para designar a todo el Antiguo Testamento, en el sentido de revelación divina (*tōrāh* en su sentido más amplio); 2) se usa también en el sentido estoico de un principio inmanente, y esto de varias y diferentes formas [3].

En el cuarto Evangelio *nomos* se usa, exactamente igual que en los LXX, para designar tanto el significado más restringido como el más amplio de *tōrāh,* pero nunca en un sentido que no quepa en el de *tōrāh.* Es decir, nunca abandona el campo semántico judío para entrar en el griego. Para decirlo de otro modo, mientras en Pablo y Santiago hay pasajes en que la sustitución de *tōrāh* por *nomos* oscurecía el sentido, en el cuarto Evangelio no los hay. Esto, por sí mismo, es un elemento importante de la prueba de las afinidades judías de esta obra.

Mi propósito ahora es examinar todos los usos del término *nomos* en este Evangelio.

Las referencias al *nomos* en la narración del proceso ante Pilato (18,31.19,7) no tienen especial importancia. Cuando Pilato dice «juzgarle según vuestro *nomos*», está pensando en la ley que rige la ad-

[2] De *twrh* = νόμος me ocupo más ampliamente en *The Bible and the Greeks,* 25-41.

[3] Cf. *The Bible and the Greeks,* loc. cit.

ministración de la justicia en la comunidad judía, como el *nomos* de cualquier ciudad griega que poseía sus propias instituciones municipales bajo el sistema imperial. Pero, naturalmente, esta clase de ley era para los judíos parte de la Torá. De igual modo, cuando los judíos dicen «tenemos un *nomos* y según ese *nomos* debe morir», se están refiriendo a aquellas partes de la Torá en que ésta servía de código criminal.

Hay otras dos referencias a este respecto de la Torá. En 7,51, Nicodemo, hablando en el Sanedrín, apela a la disposición de que ningún hombre puede ser condenado sin haber sido escuchado: «¿Permite acaso nuestro *nomos* juzgar a alguien sin antes escucharlo y averiguar lo que ha hecho?». La máxima a que hace referencia se encuentra en *Exod. R.*, 21,3 (en Schlatter): «Carne-y-sangre, si oye las palabras de un hombre, lo juzga; si no las oye, no puede dictar su sentencia». De igual modo, en 8,17 se cita la ley de las pruebas: «en nuestro *nomos* está escrito que el testimonio de dos es válido». La norma que prohíbe la aceptación de las pruebas de un solo testigo en las causas criminales se establece en Nm 35,30; Dt 17,6; 19,15. S.-B. toma de *Sifré* sobre Nm *l.c.* § 161 la máxima de que, siempre que en la Escritura se menciona un testigo, se debe interpretar, basándose en este pasaje fundamental, que se habla por lo menos de dos testigos, a no ser que el contexto deje bien claro que se trata *solamente* de uno. De esta forma, el evangelista se está refiriendo a regulaciones bien conocidas de la Torá; y es digno de notar que su forma de citar, aquí como en otros casos, corresponde muy de cerca a la fórmula rabínica *kātūb battōrāh*.

En todos los demás lugares, la referencia es a la Torá en su sentido amplio, como base autoritativa de toda la vida y pensamiento religioso del pueblo judío. Para el evangelista, como para los rabinos, es la Torá de Moisés, «el *nomos* de Moisés» (7,23), es decir, fue dado por Moisés (7,19, «¿no fue Moisés quien os dio el *nomos*?»); o, con mayor propiedad, fue dado por Dios por medio de Moisés (1,17, «el *nomos* se dio por medio de Moisés»). Este es el lenguaje del judaísmo rabínico; cf. *Sifré* sobre Dt 31,14, § 305 (en Schlatter): «Bendito sea Dios que dio la Torá a Israel por medio de Moisés, nuestro maestro» (*'l ydy mšh rbynw*)[4]. Se encuentra, en primer lugar, en el Pentateuco; así en 1,41 se distingue el *nomos* de los «Profetas» «sobre quien escribió Moisés en el *nomos*, y también los Profetas»; sobre esta fórmula cf. *Tanch. wyqr'* 18,10 (en Schlatter): *mšh ktb btwrh*. Sin embargo, en otros lugares, todo el Antiguo Testamento es *nomos* = *tōrāh*, como ocurre frecuentemente en el Talmud. Así, en 10,34 y 15,25 se citan los Salmos como *nomos*, lo mismo que en *Sanh.* 91b Sal 84,5 se cita como Torá (éste y otros ejemplos en S.-B.). De forma semejante, en 12,34: «nosotros hemos aprendido en el *nomos*

[4] Dado que Moisés es el «Maestro» de Israel, los fariseos se llaman a sí mismos *tlmydyw šl mšh* (Yoma 4a, en S.-B.); cf. Jn 9,28, donde los fariseos dicen: «nosotros somos discípulos de Moisés».

que el Mesías seguirá aquí para siempre», *nomos* debe referirse a pasajes proféticos como Is 9,6-7, Ez 37,25, más que al Pentateuco.

El sentido más general de *nomos* aparece en 7,49: «esta plebe que no entiende el *nomos* está maldita». La frase «que no entiende el *nomos*» parece describir la clase social conocida como *'ammē-hā'āreṣ*, es decir, los que no estudiaban la Torá o no seguían sus exigencias escrupulosamente (véanse los pasajes citados por S.-B. *ad loc. Komm.* II, pp. 494-495). Al *'am-hā'āreṣ* se le llama también *bōr*, «vacío», «inculto» y *hedyōt*, ἰδιώτης. Durante el siglo I, los observantes estrictos de la Torá se separaban de la masa de la población y formaban *ḥabūrōt*, que se proponían proteger a sus miembros de contactos contaminantes en los negocios o en la vida social con los *'ammē-hā'āreṣ*. Con este proceso de separación, la antipatía y el desprecio mutuos crecieron entre las dos clases. Las más fuertes expresiones de desprecio para el *'am-hā'āreṣ* aparecen a partir del período que empieza con Judá ha-Nasí (el compilador de la Misná, *ca.* 190-200 d.C.); pero ya en el siglo I a.C. encontramos a Hillel que dice, «un *bōr* no teme al pecado, y ningún *'am-hā'āreṣ* es piadoso». R. Dosa ben Harkinas (*ca* 90 d.C.) decía: «El sueño de la mañana y el vino de mediodía y la conversación de los niños y el sentarse en los locales públicos de los *'ammē-hā'āreṣ* sacan al hombre fuera de este mundo» (*Pirqé Abot*, en Charles, *Pseudepigrapha*, 2, 6; 3, 15). Ciertamente no aparece nada comparable con la maldición de Jn 7,49 en un período tan temprano, pero no se puede decir que ésta desentone con la mentalidad de la época[5].

Por tanto, en sus referencias al *nomos* el evangelista se mueve dentro de la esfera de las concepciones rabínicas de la Torá. Además, demuestra familiaridad con detalles de la exposición y la práctica rabínicas.

Así, está familiarizado con la casuística de la Ley del sábado. Tómese, por ejemplo, el pasaje 7,22-24: «A propósito, Moisés os prescribió la circuncisión (no es que venga de Moisés, venía de los Padres) y vosotros circuncidáis al hombre aunque sea sábado. De modo que para no quebrantar el *nomos* de Moisés, recibe la circuncisión el hombre en sábado; y ¿os indignáis conmigo porque en sábado le di la salud a un hombre entero? No juzguéis por impresiones, juzgad según justicia».

Antes de ocuparnos del punto principal de este pasaje, merece la pena observar cómo su lenguaje evoca continuamente el del Antiguo Testamento y el Talmud. Las expresiones «dar la circuncisión» y «recibir la circuncisión» corresponden a *nātan* y *nāṭal 'et-hammīlāh*

[5] Véase la larga nota *ad loc.* en S.-B., *Komm.* II, 494-519. La mayor parte de los testimonios, sin embargo, son tardíos. Al *'m-h'rṣ* se le achacan diversos quebrantamientos de normas, pero esencialmente es una persona que no *estudia* la Torá y, por lo tanto, no la obedece, según el principio *kl-š'ynw lmd 'ymw 'wśh*. Así la fórmula joánica «el que no conoce el *nomos*» es un equivalente apropiado.

en el Talmud (ejemplos en Schlatter). «Padres» representa a *'abōt*, que es el modo normal de designar a los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob. La expresión «juzgar por impresiones es una equivalencia muy cercana de *lo mar'eh 'ênāyw šāfaṭ* (Is 11,3, más cercana que la de los LXX, κατὰ τὴν δόξαν πρίνειν), y «juzgar según justicia» (τὴν δικαίαν πρίσιν κρίνειν) sigue a Dt 16,18 *wešāfeṭû 'et-hā'ām mišpaṭ ṣedēq* (LXX: καὶ κρινοῦσιν τὸν λαὸν κρίσιν δικαίαν).

Volvamos a la casuística del pasaje. Se admite que la Torá permite la circuncisión en sábado. Esta es buena doctrina rabínica. Schlatter cita a *Pal. Ned.* 38b: «la circuncisión repele el mandamiento del sábado» (*hmylh dwḥh 't-mṣwt ḥšbt*). S.-B. añade numerosas citas que ilustran con detalle este principio. A partir de él, el evangelista hace argumentar a Jesús que debe ser legítimo curar a un hombre *entero* en sábado. ¿Por qué «un hombre entero»? Según *Tos. Sab.* 15,16 p. 134, R. Eliezer (*ca.* 90 d.C.), dijo: «La circuncisión repele al sábado. ¿Por qué? Porque con ello uno se hace reo de aniquilar la Torá, si no se cumple a su debido tiempo. ¿Y esto no es una inferencia a partir de lo mínimo permisible a lo máximo permisible? [6]. Por un miembro se rechaza el sábado, ¿no habría de rechazar el sábado la totalidad (de los miembros)? (*'l 'br 'ḥd mmnw dwḥh 't-ḥšbt wkwlw l' ydḥh 't-ḥšbt*). O, como afirma el otro Eliezer (ben Azarías, *ca.* 100 d.C.): «Si la circuncisión, que afecta a uno de nuestros 248 miembros, rechaza el sábado, ¿cuanto más rechazará el sábado el cuerpo entero?» (Yoma 85a-b, en S.-B.). Así, el evangelista pone en boca de Jesús un razonamiento montado según el principio *qal weḥomer*, que era corriente, al menos en una escuela rabínica de su propia época, para justificar el curar en casos críticos en sábado.

Un ejemplo más de la familiaridad del evangelista con el pensamiento y la práctica de los rabinos lo ofrece la escena del proceso de Jn 9. Un ciego, a quien Jesús ha curado en sábado, es examinado ante un tribunal formado por «fariseos». No es el sanedrín, pero se trata de un organismo con competencia para pronunciar sentencia de expulsión de la sinagoga. La sentencia se impone en base a que el hombre reconoce como profeta a uno que quebranta la ley. Aparentemente, no tenemos información respecto al proceso para llevarlo a cabo propios del tiempo de Jesús o de la época del evangelio. S.-B. ha mostrado (Excurso sobre *Synagogenbann, Komm.* IV, pp. 293ss) que la doctrina de los tres grados de excomunión, *ndwy, šmth* y *ḥrm*, que citan los antiguos comentaristas, es una interpretación errónea medieval de afirmaciones más antiguas y que, en cualquier caso, estas formas de excomunión no equivalen a la exclusión efectiva de la comunidad judía, a la que sabemos que estuvieron sujetos los *minīm* por lo menos desde el siglo II, y que

[6] *qal w'ḥomer*, literalmente «ligero y pesado», es uno de los trece métodos rabínicos de interpretación, que puede tomar la forma de inferencia *a minori ad majus* o *a majori ad minus*. Aquí se trata de la primera.

parece estar implícita en el término ἀποσυνάγωγος. Por tanto, no poseemos medios para probar la exactitud de la descripción que el evangelista hace del proceso. Pero hay algunas expresiones en el relato que denotan conocimiento de las ideas y procedimientos judíos.

Al comienzo del proceso, los fariseos están divididos entre sí. Un grupo arguye: Jesús es un violador de la Ley, un pecador, y, por ello, no puede ser «de Dios», es decir, no puede ser un verdadero profeta. El otro grupo responde: Jesús ha realizado un milagro; por tanto, no es un pecador (9,16). Schlatter observa que tal división correspondería a las conocidas tendencias de las escuelas de Hillel y de Sammay respectivamente. La primera tendía a prestar atención a los hechos concretos de una situación; la segunda, a la aplicación lógica de un principio. El principio mismo de que un pecador no puede realizar un milagro se establece en *Berak.* 58a (S.-B.): «¿Realiza un milagro el Todo-misericordioso en favor de los mentirosos?». Cf. también *Berak.* 20a: R. Papá († 376) decía a Abaye († 338-9): «¿Qué diferencia hay entre los antiguos a los que les ocurrían milagros y nosotros mismos, para quienes no hay milagros?»... Abaye respondió: «Los antiguos se dedicaban a santificar el Nombre, y nosotros no nos hemos dedicado a la santificación del Nombre». (El Nombre se santifica por la obediencia a la Ley y, en particular, mediante acciones especialmente meritorias).

Luego se le pide al hombre que dé su opinión sobre Jesús. El replica: «es un profeta» (9,17). Se supone que, si podía probarse que Jesús no era profeta, la confesión del hombre le pone al descubierto para una sentencia de excomunión. En cuanto a Jesús, su pretensión de ser un profeta puede ser impugnada, a) si se puede desbaratar la autenticidad del milagro; b) si se puede demostrar que es pecador. La cuestión debatida es, en primer lugar, la realidad del pretendido milagro. Si éste es real, no se seguiría necesariamente que Jesús es un profeta, sino que es, en frase frecuente del Talmud, un hombre «digno de que ocurriera un milagro en favor suyo». Por tanto, se recaban pruebas sobre este punto, en primer lugar de los padres del individuo. Al no resultar convincente su testimonio, se llama (9,18-21) al hombre mismo, que ya es mayor de edad («tiene edad» = *ygdyl whgy' lprq*[7]). Se le amonesta solemnemente en la fórmula «da gloria a Dios» (9,24). Muchos comentaristas no han entendido esta frase, que interpretan así: «atribuye a Dios, no a Jesús, la realidad de tu curación». Pero los fariseos no admiten la realidad de la curación, y, por tanto, no es probable que urjan al hombre que alabe a Dios por ello. La fórmula parece ser una exhortación a una total y franca confesión de la verdad. Cf. *Misná San.* 6, 2 (cuando hay que lapidar a un hombre):

«Cuando estén a diez codos del lugar de la lapidación le dirán: Confiesa, pues es costumbre que todos los condenados a muerte ha-

[7] Cf. Pal. Yebamot 13b, de una muchacha *'d šlgdyl wlgy' lprq.*

gan confesión; y todo aquél que confiese tendrá parte en el mundo venidero; así lo vemos en el caso de Acán. Josué le dijo. Hijo mío, da gloria al Señor, el Dios de Israel (*šīm kābod lyhwh*), y haz confesión a él; y declárame ahora lo que has hecho; no me lo ocultes. Y Acán respondió a Josué y dijo: En verdad, he pecado contra el Señor, el Dios de Israel, y esto y esto es lo que he hecho» [8].

Así, pues, Dios es glorificado por una confesión completa. Como respuesta, el hombre hace un relato completo de su curación. Los fariseos, que habían esperado una confesión de que la curación era una farsa, pasan al insulto y a las amenazas —pues, las palabras «discípulo de ése lo serás tú»— conllevan una amenaza encaminada a la decisión anteriormente aludida de expulsar de la sinagoga a los que se adhieran a Jesús [9]. Añaden: «nosotros somos discípulos de Moisés», descripción que, como hemos visto, se aplica específicamente a los fariseos en el Talmud (9,28).

Al llegar aquí, el hombre tiene que defender su adhesión a Jesús, basándose en que al menos no puede ser un pecador, pues Dios escucha sus súplicas: «sabemos que Dios no escucha a los pecadores, sino al que es religioso y cumple su voluntad». He aquí una buena máxima rabínica; cf. *Berak.* 6b: R. Jelbo (*ca.* 300) citaba a R. Huni (m. 297) diciendo: «Todo hombre en quien está el temor de Dios (*yir'at šāmayim* = *yir'at 'ĕlōhim* = θεοσέβειαι: Gn 20,11 LXX) sus palabras son escuchadas». Los fariseos se ofenden de que el hombre adopte una actitud de rabino y cortan el proceso expulsándolo de la sinagoga (9,34).

Existen, por tanto, en la narración varias indicaciones de la familiaridad del autor con las ideas y prácticas judías. Bien pudiera ser que escribiese teniendo *in mente* la experiencia de procesos semejantes contra los *mînîm* en su tiempo.

Sin ir más lejos, parece difícil negar que el evangelista (o su fuente) tenían un considerable conocimiento de la Torá [10]. Pero hay que observar que su actitud hacia ella es exterior y despegada. La cita (8,17) con las palabras «en vuestra ley está escrito», es decir, con la fórmula precisa, *kātūb betōratkĕm*, con la que en los diálogos del Talmud y los Midrašim (*Mišna Aboda* 3, 4; *Lev. R.* 4, 6; *Qoh. R.* 1, 8, 11, 1, en Schlatter) los interlocutores gentiles hacen referencia a la Torá. Cf. 10,34: «¿no está escrito en vuestra ley?»: 15,25; «lo escrito en su ley»; 7,19: «¿no os dio Moisés la ley?». Aunque sólo

[8] Según la traducción de Danby.

[9] Aquí hay cierta incoherencia, pues la resolución de los fariseos había sido, según se dice, que «si uno confesara a Cristo, sería expulsado de la sinagoga, mientras que no se menciona ninguna pretensión mesiánica en el proceso.

[10] Se puede señalar que, aunque este hecho permite concluir que el evangelista (o su fuente) era judío, no favorece la opinión que lo identifica con Juan, el hijo de Zebedeo; porque Juan, el pescador, era «sin letras ni instrucción» (Hch 4,13) = *bor w'hedyōt*, dos términos técnicos con que se designaba a los que desconocían la Torá.

en un judío es verosímil semejante conocimiento de la Torá, el evangelista se siente claramente fuera del sistema judío.

La observación de que el evangelista conocía la Torá, pero se sentía despegado de ella, proporciona un interés especial a los pasajes en que dibuja un contraste explícito entre el cristianismo y la Torá, considerando a ésta superada por aquél. Jn 1,17: «la ley se dio por medio de Moisés, la gracia y la verdad por Jesucristo». Aquí «gracia y verdad» representa *ḥesed we'emet*. Y para la religión judía, estos atributos de Dios estaban revelados en la Torá. Cf. *Midr. Ps.* sobre Sal 25,10: «Todos tus caminos son *ḥesed we'emet*»; «gracia: esto significa los actos de amor de Dios; verdad: esto significa la Torá» [11]. El evangelista proclama que la auténtica revelación de la gracia y la verdad de Dios no está en la Torá, sino en Jesucristo. Un caso semejante, singularmente curioso, tenemos en 5,39: «escudriñáis las Escrituras pensando encontrar en ellas vida eterna... y no queréis acudir a mí para encontrar vida» [12]. Aquí «escudriñar» (ἐραυνᾶν) representa (como en Filón) la palabra hebrea *dāraš*, que es la expresión técnica para designar el estudio intensivo de la Torá (de aquí viene «Midrás»). La creencia en que tal estudio era el camino para la vida eterna es un lugar común de la enseñanza rabínica, por ejemplo *Pirqé Abot* 7, 6: «La Torá... les proporciona, a los que la practican, la vida en esta edad y en la edad venidera». *Mek. Exod.* 13, 3: «La Torá, en la que reside la vida de la edad venidera», atribuido a R. Ismael (*ca.* 135 d.C.). *Pesiqta* 102b: «Las palabras de la Torá son la vida de esta edad y de la edad venidera» (otros muchos ejemplos en S.-B. *ad* Rom. 3, 2). El evangelista niega esto implícitamente. No la Torá, sino Cristo es el camino hacia la vida. No «las palabras de la Torá», sino las palabras de Jesús son vida (6,63).

Este contraste entre la Torá y la Palabra encarnada es una de las ideas directrices del evangelio, que aparece de diversas formas simbólicas. Así, el agua del pozo de Jacob es contrapuesta al agua viva, y el agua de las purificaciones judías al vino bueno que Jesús proporciona (4,12-14; 2,6-10). En el Talmud y el Midrás, la Torá es comparada constantemente con el agua, por ejemplo, *Sifré* sobre Dt 11,22 § 48: «Como el agua es vida para el mundo, así también las palabras de la Torá son vida para el mundo» (Prov 4,22: «Mis palabras son vida para el que las consigue»); «como el agua saca al impuro de su impureza, así las palabras de la Torá llevan al hombre del mal camino al bueno» (Sal 9,8: «la norma del Señor es límpida, da luz a los ojos»); «como el agua ha de tenerla el mundo sin precio, así las palabras de la Torá ha de tenerlas el mundo sin precio» (Is 55,1: «Oíd sedientos todos, acudid por agua, también los que no tenéis dinero»). De modo semejante, el Targum traduce Is 12,3 («y saca-

[11] Cf. *infra*, pp. 181-184.

[12] Para el texto y la construcción de este pasaje, cf. pp. 329-330.

réis aguas con gozo de las fuentes de la salvación»): «Recibiréis con alegría nueva enseñanza del justo elegido» [13].

Igualmente, el maná dado por Moisés es contrapuesto al verdadero pan del cielo. No parece que el maná se utilice como símbolo de la Torá; pero el pan sí es utilizado en este sentido. Por ejemplo *Pesiqta* 80b: R. Berekías comenta Prov. 25,21: «Si tu enemigo tiene hambre, aliméntale con pan, es decir, con el pan de la Torá; si tiene sed, dale de beber agua, es decir, el agua de la Torá». Cf. *Gn. R.* 70,5: Un prosélito (*gēr*) preguntó por el significado de Dt 10,18: «(El Señor) ama al extranjero (*gēr*) dándole pan y vestido» (*leḥem weśimlāh*). R. Josué lo interpretó así: «pan significa la Torá, como está escrito (Prov. 9,5): 'Ven, come de mi pan (es decir, el pan de la Sabiduría)'; el vestido significa el traje del escriba; si un hombre consigue la Torá, consigue el traje de escriba». De esta forma era muy natural concebir la Torá como el pan de Moisés, y de éste al maná no hay más que un paso. Este pan de Moisés queda suplantado por el auténtico pan del cielo: «no fue Moisés quien os dejó el pan del cielo; no, es mi Padre quien os da el verdadero pan del cielo» (6,32) [14].

Asimismo en *Ex. R.* 25, 7, Prov. 9,5, «Venir a comer de mi pan y a beber el vino que he mezclado», es interpretado de la forma siguiente:

«Dios habló: ¿Quién os hizo comer del maná y beber del pozo? Fue porque aceptásteis los estatutos y las leyes; según está escrito: El estableció allí un estatuto y una ley para ellos (Ex 15,25). Así, pues, por la virtud de mi pan (es decir, el pan de la Torá) comísteis el pan del maná, y por la virtud del vino que yo mezclé (es decir, el vino de la Torá) bebísteis del agua del pozo, según está escrito: bebed del vino que yo he mezclado».

El vino, por tanto, es un símbolo de la Torá. En el relato del milagro de Caná (Jn 2,1-12), el vino proporcionado por Cristo es contrapuesto al agua de la «purificación de los judíos» y al vino de inferior calidad que se suministra al principio de la fiesta (2,10). Es, pues, posible que una alusión al vino de la Torá se esconda tras la segunda contraposición: como Cristo proporciona el «verdadero pan», así también proporciona el «verdadero vino», mientras que la Torá ofrece solamente la sombra.

En realidad nos hallamos ante una idea semejante a la de la Epístola a los Hebreos. Igual que allí las instituciones religiosas del ju-

[13] Estos y otros pasajes en *S.-B.*

[14] La argumentación resulta algo complicada por el hecho de que se esperaba que el don del maná fuera restaurado por el mesías (cf. S.-B. *ad loc*), como *laḥmō šel-'ōlām habbā'* («el pan del mundo venidero»). Según Gen. R. 82, R. Josué interpretaba Prov 28,19: «El que cultive su tierra tendrá abundancia de pan», «El que sirva a Dios hasta el día de su muerte (*'bd 'dmtw* leído como *'wbd ['lhym] 'd [ywm] mwtw*) será satisfecho con el pan de la Edad Venidera». Cf. también, *infra*, pp. 336-337.

daísmo son sombras de las realidades celestiales, así que la Torá es contrapuesta a las «cosas verdaderas», las realidades eternas, de las que la Torá ofrece sólo una presentación contrahecha.

Ahora, a la vista de todo esto, podemos ver que la misma contraposición está implícita en la idea de la «luz verdadera» (1,9). Porque, aunque la luz real no es contrapuesta explícitamente en el evangelio a una luz «falsa» que corresponda al agua del pozo de Jacob o al maná de Moisés, podemos sospechar que el evangelista conocía la bien establecida tradición que utilizaba la luz como un símbolo de la Torá. Así, *Sifré* sobre Nm 6,52, § 41, explica la cláusula de la bendición sacerdotal, «el Señor haga brillar su rostro sobre ti», «es decir, la luz de la Torá», refiriéndose a Prov 6,23: «porque el mandamiento es lámpara y la Torá es luz». También en *Baba Bathra* 4a, Baba ben Buta se dirige a Herodes el Grande, después de haber dado éste muerte a los rabinos: «Tú has apagado la luz del mundo» (*'ōrō šel 'ōlām* = «la luz del mundo», Jn 8,12), citando el mismo pasaje de Proverbios. En *Dt R.* 7,3, hay un comentario sobre Cant 1,3: «Tu nombre es como ungüento derramado». Se dice que esto hace referencia a la Torá: «Como el aceite es vida para el mundo, así las palabras de la Torá son vida para el mundo. Como el aceite es luz para el mundo, así también las palabras de la Torá son luz para el mundo» (*'wrh l'wlm*).

Por tanto, apenas podemos dudar de que el evangelista está contraponiendo implícitamente la verdadera luz del mundo a la Torá, que pretende también ser luz para el mundo.

Es preciso observar que la mayoría de las afirmaciones sobre la Torá encuentran su justificación escriturística en pasajes que se refieren a la Sabiduría, especialmente el *locus classicus*, Prov 8,22ss. Esta identificación de la Torá con la Sabiduría se remonta a un período anterior a nuestras fuentes rabínicas. La gran alabanza de la Sabiduría, en Eclo 24 [15], constituye un pasaje que contiene muchos paralelismos con el material joánico y rabínico que hemos estado estudiando. Con este texto a la vista, podemos fundamentalmente concluir que la doctrina de la Torá como pensamiento preexistente de Dios revelado en el tiempo, que encontramos en el Talmud y el Midrás, no es, en modo alguno, una creación tardía, a pesar de que muchos de los *testimonia* pueden ser relativamente tardíos. En sus líneas principales, esta doctrina formaba parte de la enseñanza rabínica en

[15] Algunos críticos consideran a Eclo 24,23, que identifica explícitamente a la Sabiduría con el «Libro de la Alianza del Altísimo» y con «la Ley que entregó Moisés», como una interpolación en el Eclo griego. Sin embargo, en todo caso, la interpolación sería precristiana. La identificación puede formar parte de un esfuerzo deliberado por parte de los rabinos ortodoxos por frenar peligrosas tendencias helenizantes. La Sabiduría era representada con excesiva facilidad como un equivalente judío de Isis o de la Astarté siria. Al ser identificada con la Torá, se la volvía al camino seguro y ortodoxo; pero la identificación abrió el camino a cuasipersonificaciones de la Torá. Cf. W. L. Knox, *St Paul and the Church of the Gentiles*, c. III.

la época del cuarto Evangelio, y podemos inferir con seguridad que el autor de esa obra estaba familiarizado con ella.

A la vista de todo esto, es instructivo observar que muchas de las proposiciones que se refieren al Logos en el prólogo son contrapartida de afirmaciones rabínicas que se refieren a la Torá.

Se dice del Logos que ha sido preexistente con Dios desde el principio. Cf. *Pesaḥim 54a Bar.*: «Siete cosas fueron creadas antes que el mundo lo fuera: la Torá, el arrepentimiento, el Paraíso, la Gehenna, el Trono de la Gloria, el Santuario y el Nombre del Mesías». Como justificación de la preexistencia de la Torá se cita a Prov 8,22: «El Señor me estableció al principio de sus tareas, al comienzo de sus obras antiquísimas». Otra variante tenemos en *Gn. R.* 1 (4): «Seis cosas precedieron a la creación del mundo; algunas de ellas fueron creadas de hecho, otras entraron en la mente de Dios para ser creadas después. La Torá y el Trono de Gloria fueron creadas; los Padres, Israel, el templo y el Nombre del Mesías entraron en la mente de Dios para ser creadas». La idea vuelve a aparecer muchas veces en formas diversas.

El Logos existía con Dios, «en el seno del Padre». Cf. *Abot d'R. Natan* 31 (8b): R. Eliezer ben José, de Galilea (*ca.* 150 d.C.) decía: «Antes que fuera hecho el mundo fue escrita la Torá y permaneció en el seno de Dios, y con los ángeles servidores pronunció un canto», citando Prov 8,30: «Entonces yo estaba junto a él, como un aprendiz, yo era su encanto cotidiano, todo el tiempo jugaba en su presencia». *Midr. Ps.* sobre Sal 90,3 (después de la enumeración usual de las siete cosas primordiales): «¿En qué estaba escrita la Torá? Con fuego negro sobre fuego blanco, y permanecía sobre las rodillas de Dios mientras Dios estaba sentado en el trono de gloria». Así como el Logos es llamado hijo de Dios, así la Torá, en varios lugares (citados por S.-B.), aparece descrita (*metafóricamente*) como la hija de Dios.

El Logos es el agente o el instrumento de la creación. Cf. *Pirqé Abot* 3, 19, donde la Torá es «el instrumento precioso con que fue hecho el mundo». En *Gn. R.* 11, R. Hošaya el Viejo (*ca.* 225) decía: «La Torá dice: 'Por medio del *rē'šīt*, el primer principio, Dios hizo los cielos y la tierra', y el *rē'šīt* no es otra cosa que la Torá, como dice (Prov 8,22): 'El Señor me creó como el *rē'šīt* de sus caminos'».

Ya hemos visto que la Torá, como el Logos, es vida y luz. Que la Torá, como el Logos, hace a los hombres hijos de Dios, se puede deducir del pasaje de *Pirqé Abot* 3, 19, que ahora podemos citar entero:

«Amado es Israel, pues se les llama hijos de Dios. Era un amor mayor del que ellos conocían, el que fuesen llamados hijos de Dios... Amado es Israel, pues les fue concedido el precioso instrumento con que fue creado el mundo. Era un amor mayor del que ellos conocían, el que les fue dado el instrumento precioso con que fue creado

el mundo, como está dicho, porque os he dado una buena doctrina; no abandonéis mi Torá» [16].

El evangelista, por tanto, escribe decididamente con la intención de hacer ver cómo la revelación en Cristo ofrece en realidad lo que el judaísmo pretendía ofrecer, pero no podía proporcionar: un genuino conocimiento de Dios, que comunica vida a los hombres. No se interesa, como lo hacía Pablo, por los problemas morales que se presentaban a causa del fracaso de vivir en conformidad con las exigencias éticas de la ley. La ley, como tal, no es para él un camino para el conocimiento de la voluntad de Dios. Se opone a la verdadera revelación de Dios. Pretende ser, pero no lo es, la Sabiduría divina, la luz del mundo, la vida de los hombres. La Sabiduría divina se encarna en Jesucristo, en quien está la «plenitud» de la gracia y la verdad.

2. *El Mesías*

El cuarto Evangelio es el único documento del Nuevo Testamento que utiliza el término Μεσσίας, transliteración griega del hebreo *māšîaḥ* o del arameo *mešîḥā'*, con mayor probabilidad éste último. Aparece por primera vez en 1,41, donde es traducido por el término familiar χριστός, que aparecerá en su lugar en todo el Evangelio, excepto en 4,25, donde se hace decir a la samaritana: «Sé que va a venir el 'Mesías'», añadiéndosele, una vez más, la explicación «el llamado Cristo».

De todos es conocida la dificultad de lograr pruebas satisfactorias del uso absoluto del término *māšîaḥ* en el judaísmo precristiano. En el Antiguo Testamento, *mešîaḥ yhwh* se utiliza con cierta frecuencia como título del legítimo soberano reinante, en particular de David y su dinastía; en otros pasajes se aplica quizá a la nación personificada. No hay ningún pasaje donde se pueda sostener con probabilidad que se aplique (originalmente) a una figura que se espera aparezca en el futuro. Al mismo tiempo, puesto que varias profecías contemplan la aparición en el futuro de un príncipe de la casa de David, en cuyo tiempo las promesas divinas a Israel se cumplirán, habría sido completamente natural aplicar a tal persona el solemne título del monarca davídico *mšyḥ yhwh*. El primer lugar donde esto se hace explícitamente es en Sal. Salom. 17,36, al menos si Χριστός κύριος es, como aparece, una traducción defectuosa de *mešîaḥ 'ădōnāy*. La persona designada es el monarca davídico de la futura edad dichosa. Pero, el uso absoluto de *mešîḥā'* para designar a tal personaje no parece encontrarse antes de los Apocalipsis de Baruc y Esdras, en torno al 100 d.C. (aun cuando Dn 9,25-26 puede proporcionar un

[16] Según Herford en los *Pseudepigrapha* de Charles.

precedente parcial de tal uso)[17]. Abrahams[18] señala que había una tendencia en hebreo a omitir el segundo miembro de un título compuesto (como *nāgīd* por *negīd 'am 'ēl, gā'ōn* por *ge'ōn ya'aqōb*), y Dalman sugiere que se puede encontrar una razón especial para la abreviación en la creciente resistencia a pronunciar el nombre de Dios. En todo caso, la forma *mešīḥā'* aparece regularmente en los Targumes. En el Talmud babilónico se encuentra el indeterminado *mšyḥ*, como si fuera un nombre personal, pero, como no está atestiguado en Palestina, probablemente no es antiguo. Abrahams concluye: «El nombre de Mesías no llega a ser corriente en el uso rabínico hasta después de la destrucción del templo. Su aplicación a Jesús tiene lugar en el momento en que el nombre comenzó a ser usado ampliamente, y el uso que en este caso hace el Nuevo Testamento, como en otros muchos puntos, es paralelo al desarrollo rabínico, y constituye un eslabón en la cadena». Por consiguiente, es claro, al menos, que el cuarto Evangelio no tomó simplemente el título de Χριστός de la tradición cristiana, sino que conoció su original arameo y lo transcribió correctamente como μεσσίας.

Podemos investigar en qué medida denuncia familiarización con las ideas mesiánicas judías.

1) El autor del cuarto Evangelio, como los evangelistas sinópticos, sabe que el título de Mesías es un título real. No utiliza la forma Χριστὸς βασιλεύς, como hace Lucas, proporcionando el primer ejemplo conocido del término «el rey ungido» o «el mesías rey», *malkā' mešīḥā'*, que llega a ser corriente más tarde en el Talmud. Pero, como Mateo y Marcos, utiliza la expresión «rey de Israel» (1,49). No tenemos ningún paralelo en las fuentes rabínicas, pero la fórmula es una expresión natural para el significado fundamental de «mesías». Merece la pena señalar que, mientras «rey de Israel» se encuentra en los demás evangelios únicamente en Mt 27,42; Mc 15,32, donde se usa en tono de burla, Juan lo pone en boca, no sólo de la multitud en la entrada triunfal en Jerusalén, sino también de Natanael, cuando reconoce a Cristo (1,49)[19]. En la narración del proceso, siguiendo la tradición común, presenta a Pilato usando el título «rey de los judíos» (18,33), una forma que, podemos decir con seguridad, no es probable que fuera usada por los judíos, pero que es completamente natural en boca de un romano. A la pregunta, «¿tú eres el rey de los judíos?», Jesús responde: «¿Piensas tú eso o te lo han dicho otros de mí?», que es lo mismo que decir: «¿Tengo que responder a esa pregunta en el sentido en que tú, como romano, natu-

[17] Y también una recensión del llamado *Fragmento sadoquita* (en Charles, *Pseudopigrapha*), 9, 10 si esta obra es precristiana; pero esperamos más luz del material recientemente descubierto.

[18] *The Personal Use of the Term 'Messiah'*, en *Studies in Pharisaism and the Gospels*, 1.ª serie, 136ss que yo sigo aquí.

[19] En el Antiguo Testamento *melek yiśrā'el* = «rey de Israel» es un título de Yahvé: Is 44,6, etc.

ralmente la entenderías, es decir, tomando la palabra 'rey' en sentido político, mundano?». Pilato responde, en efecto, que él está repitiendo una acusación formulada por los judíos; ellos deben cargar con la responsabilidad del término que él usa. Entonces Jesús replica: «La realeza mía no pertenece al mundo éste. No soy rey en sentido político». Pilato se queda con la afirmación que parece estar implícita en la renuncia. «Pero, entonces, ¿eres tú rey de alguna manera?». Jesús replica: «'Rey' es palabra tuya, no mía («tú lo estás diciendo, yo soy rey»). Tengo por misión ser testigo de la verdad» (18,35-37). La intención del evangelista parece clara. El término «rey», es decir, Mesías, aplicado a Jesús, se ha de entender únicamente en el sentido de autoridad en la esfera espiritual, la autoridad que es propia de uno que conoce y transmite la verdad absoluta. (Un lector griego recordaría que, según los estoicos, el sabio es el único rey verdadero). Por consiguiente, el término mesías, en el uso cristiano, según este evangelista, debe ser despojado de gran parte de las connotaciones que tiene en el uso judío.

2) En 7,25-44 se presenta a los judíos discutiendo las pretensiones mesiánicas de Jesús. Tres pruebas de la mesianidad son mencionadas:

a) «Cuando llegue el Mesías nadie sabrá de dónde viene» (7,27). Esto representa una doctrina bien atestiguada en las fuentes judías: la doctrina de que el Mesías ya ha venido al mundo, pero está oculto en algún lugar desconocido hasta el día señalado por Dios para su aparición. La idea que se esconde tras esta doctrina parece ser la de que la intervención divina puede tener lugar de repente, en cualquier momento, y el Mesías debe estar disponible para el papel que tiene que desempeñar, y disponible como hombre adulto, preparado para gobernar a Israel. Así, desde su nacimiento hasta el momento de su aparición está presente en el mundo sin que nadie le conozca. Varios rabinos intentaron adivinar el lugar en que estaba oculto. Algunos decían que era Roma, otros que «el norte», y otros sostenían que había sido arrebatado, mientras tanto, al paraíso[20]. La mayor parte de los testimonios de esta teoría del Mesías oculto son tardíos, pero sobre ella poseemos al menos un texto que es de fecha muy próxima al cuarto Evangelio: en 4 Esd 13, el Mesías está simbolizado en la figura de un hombre que sale del mar. Y esto es interpretado con estas palabras: «De igual forma que nadie puede averiguar ni saber lo que hay en lo profundo del mar, así tampoco nadie sobre la tierra puede ver a mi hijo... sino en el momento de su día» (13,52).

A la vista de esto podemos concluir que el cuarto evangelista está dando expresión a una creencia sostenida por los judíos en su tiempo. En la dramática situación que ha creado, los judíos arguyen que Jesús no puede ser el Mesías porque, lejos de aparecer saliendo de un lugar misterioso y desconocido, es un hombre de origen bien

[20] Cf. S.-B. II, 340.

conocido y nada prometedor: un galileo. Jesús es presentado admitiendo que los judíos conocen su origen, pero, con una ironía característica de este Evangelio, se da a entender al lector que su verdadero origen es aún más misterioso y augusto que el del Mesías oculto de la expectación judía; no viene ni de Roma, ni del norte, ni de ningún escondite desconocido, sino directamente de Dios mismo: «hay realmente uno que me ha enviado y a éste no lo conocéis vosotros» (7,28).

b) Algunos judíos están dispuestos a aceptar a Jesús como Mesías, basándose en que ha realizado muchas señales: difícilmente puede esperarse que el Mesías realice más (7,31). En las fuentes judías no hay demasiado sobre las señales que realizará el Mesías (aunque hay mucho sobre las señales que anuncian su venida); pero, en términos generales, siempre se supone que estará provisto de poderes milagrosos; y, puesto que se creía que los profetas habían corroborado su mensaje con milagros y que también los rabinos habían ofrecido pruebas milagrosas de la justeza de sus decisiones en torno a puntos discutidos, podemos suponer que el Mesías justificaría sus pretensiones de un modo semejante, e incluso más sorprendente. S.-B. aducen, tomando de *Pes. R.*, una señal mediante la cual el Mesías revelará su dignidad sobrenatural, y de *Sanh.* citan un relato no histórico según el cual Bar-Kokba fue desafiado a realizar una señal mesiánica y fracasó. Podemos suponer, por tanto, que el evangelista hace referencia a la creencia general judía. La misma creencia está implícita, sin duda, en la predicción sinóptica de que los falsos mesías realizarán «señales y prodigios» (Mc 13,22 y paralelos). En cambio, la afirmación sinóptica de que los judíos piden a Jesús una señal del cielo, que probablemente es histórica, no hace referencia necesariamente a pretensiones mesiánicas, pues el Talmud contiene relatos semejantes sobre rabinos. Este incidente histórico está representado en el cuarto Evangelio por 6,30. Si comparamos este pasaje con el que estamos discutiendo ahora, probablemente podamos reconocer de nuevo la ironía del evangelista. Las «señales» que el pueblo espera del Mesías son meros milagros; sin embargo, cuando ven un milagro no consiguen ver la «señal»; porque para el evangelista una «señal» no es, esencialmente, un acto milagroso, sino un acto significativo, un acto que, para el ojo que lo ve y la inteligencia que lo comprende, simboliza realidades eternas.

c) El Mesías ha de nacer de la descendencia de David y en la aldea de David, Belén (7,42). Acerca de la descendencia davídica el Mesías no es necesario citar ningún texto especial; aparte algunas aberraciones temporales, dicha descendencia es una porción típica de la creencia mesiánica desde la época profética en adelante. Respecto a la expectación de su nacimiento en Belén, las pruebas son menos satisfactorias. La profecía de Miq 5,2 no parece que fuera citada con frecuencia. Donde se creía que el mismo David volvería como Mesías, Belén era naturalmente el lugar de nacimiento del Mesías. Pero, a

esta creencia, aunque parece ser atribuida a Aqiba, no se alude en el Nuevo Testamento. Desde el momento que se concebía al Mesías como un segundo David, era natural suponer que sería semejante a David respecto al lugar de su nacimiento como en otros aspectos. Pero sobre este punto los textos no citan pasajes rabínicos anteriores al siglo IV. La doctrina del nacimiento del Mesías en Belén está combinada con la doctrina de la ignorancia de su paradero en el conocido relato transmitido en el *Midrás Eka* y en otros pasajes, puesto bajo la autoridad de R. Aibo (*ca.* 320 d.C.) y en el que se narra cómo el Mesías, llamado Menajem ben Ezequías, nació en Belén el día de la destrucción del templo y en el acto fue arrebatado nadie sabe adónde. Pese a lo que afirman Juan y Mateo, no parece seguro que en el siglo I fuese doctrina rabínica firme que el Mesías debía nacer en Belén. Contra la teoría de que los relatos de la infancia de Mateo y Lucas fuesen compuestos con propósitos apologéticos, para acomodarse a la creencia general de que el Mesías debía nacer en Belén, parece posible que fue el hecho de que Jesús había nacido efectivamente allí, lo que suscitó en los círculos cristianos el interés por una profecía que desempeñaba un papel menor en el pensamiento judío contemporáneo. Por otra parte, debemos contar con la posibilidad de que las interpretaciones del Antiguo Testamento que parecían favorecer las pretensiones cristianas fuesen abandonadas deliberadamente por las escuelas rabínicas. Sea de esto lo que quiera, es significativo que el cuarto evangelista deja pasar sin respuesta la objeción de los judíos. Puede tratarse de otro caso más de su ironía: se supone que el lector sabe que al decir: «la Escritura dice que el Mesías procede de la estirpe de David y de Belén, la aldea de David», los adversarios de Jesús están corroborando inconscientemente sus pretensiones; o puede ser que no conociera el relato de que Jesús nació allí. Pero, en cualquier caso, está claro que no quiere basar su argumentación en pro del mesianismo de Jesús ni sobre su descendencia davídica, ni sobre su nacimiento en Belén. En esto coincide con Marcos y difiere de Mateo y Lucas. Dicho en pocas palabras: para este evangelista, Jesús no es el Mesías de la expectación judía, sino una figura más excelsa.

3) En un parecido pasaje de controversia, en el capítulo 12, una alusión de Jesús a su muerte cercana es presentada como la causa de que los judíos arguyan que uno que ha de morir pronto no puede ser el Mesías, pues «hemos oído en la Torá que el Mesías vivirá para siempre» (12,34). En la profecía más antigua, desde Is 9,7 en adelante, el rey venidero (al que popularmente se le otorgaba el título de Mesías) gobernará «eternamente», y el escenario de su gobierno es este mundo de la historia. En los textos apocalípticos posteriores, el escenario del señorío eterno tiende a trasladarse de este mundo familiar a otro mundo que aparecerá cuando el cielo y la tierra hayan desaparecido. En este otro mundo, el dominio corresponde naturalmente al Eterno mismo, pero no se está enteramente de acuerdo si

lo ejercerá directamente o a través de un regente. En la compleja masa de documentos apocalípticos conocidos con el nombre de Libro de Henoc se exponen varias teorías. Según las llamadas Parábolas de Henoc (caps. 37-71), el dominio será ejercido por un regente llamado el Elegido o el Hijo del Hombre, al que se da ocasionalmente el título de Mesías [21]. Parece que el Elegido «permanece para siempre», en el sentido más estricto. Cuando, hacia finales del siglo I, surgió la erudita controversia en torno a la formulación de una doctrina más o menos coherente, se estableció una distinción entre «los días del Mesías», que cierran «esta edad», y «la edad venidera», que queda más allá del horizonte del tiempo. Ahora ya no se concibe al Mesías ejerciendo un imperio eterno. En los Apocalipsis de Baruc y Esdras reina durante un tiempo y luego muere (4 Esd 7,28-30), o vuelve al cielo (Apoc Bar. 30,1), y a continuación llega la edad venidera. El cuarto Evangelio presenta a los judíos sosteniendo la teoría más antigua, que no cuenta con la muerte del Mesías. Una vez más observamos la ironía característica del evangelista. Para los judíos, la muerte de Jesús es una descalificación radical para el mesianismo: el Mesías debe vivir eternamente. Lo que se intenta que el lector capte es que la muerte de Jesús, de hecho, sella la eternidad de su persona y su obra: es su entrada en la gloria.

La conclusión que sacamos de todo esto es: que el cuarto evangelista, de una manera más decidida que los sinópticos, está desarrollando su doctrina de la persona y la obra de Jesús haciendo conscientemente referencia a la creencia mesiánica judía. El Mesías de los judíos ha de ser descendiente de David, ha de aparecer nadie sabe de dónde, ha de realizar signos y reinar como rey y vivir para siempre. El evangelista no afirmará de Jesús que es el Hijo de David; si es rey, su realeza es de un carácter totalmente distinto; ciertamente, su origen es misterioso, pues viene de otro mundo; realiza signos en un sentido más profundo de lo que imaginaban los judíos; y la muerte, que parece ser su final, en realidad es el punto culminante y el sello de su manifestación como el eterno Salvador del mundo. De este modo, mientras que el evangelista reclama formalmente para Jesús el título de Μεσσίας, de hecho prescinde de la concepción judía del mesianismo y elabora su doctrina de la persona de Cristo principalmente utilizando otras categorías, que no son las del judaísmo rabínico [22].

Los elementos positivos y significativos de la cristología joánica tienen pocos o ningún punto de contacto con las ideas mesiánicas judías. La preexistencia del Mesías no forma parte de la doctrina judía corriente, a no ser en los apocalipsis, en el Libro de Henoc, para ser más precisos, o para ser más precisos todavía, en las llamadas Parábolas, que forman parte del Henoc etiópico, pero que son desconocidas fuera de él. No obstante, Dalman, S.-B. y G. F. Moore concuer-

[21] Para las dudas respecto a las Parábolas de Henoc, cf. *infra*, pp. 245-246.
[22] Cf. *infra*, pp. 233-265.

dan en negar que incluso aquí se habla de una preexistencia real [23]. Lo que tenemos es solamente una presentación, en forma de visión, de la doctrina rabínica ortodoxa de que el «nombre del Mesías» estaba en la presencia de Dios antes de la creación del mundo, es decir, que su venida era una parte del designio originario de Dios para el universo que se proponía crear. En los escritos judíos tampoco existen indicios de una identificación del Mesías con la Sabiduría, o con la Palabra divina, o con cualquier otra hipótesis supuestamente mediadora. No es el Mesías, sino la Torá o la Sabiduría el mediador de Dios en la revelación de sí mismo a los hombres. Y, finalmente, no hay ninguna sugerencia en nuestras fuentes judías de que el Mesías sea divino, aunque se le asocia a Jacob, Moisés y otros, como uno de aquellos a los que Dios, según la exégesis rabínica de ciertos pasajes escriturísticos, concedió su propio nombre de *'el*, como un rey puede conferir su propio título, *ad hoc*, a su representante.

3. *El nombre de Dios*

La importancia atribuida al nombre de Dios en el Antiguo Testamento no necesita ilustración. El nombre de una persona es el símbolo de su identidad personal, su función y su carácter; así, para el monoteísta hebreo, el nombre de Dios constituye el símbolo de su divinidad única, de su gloria y su carácter de justo y santo. Como tal se usa en diversas perífrasis retóricas o reverenciales. «Conocer el nombre» de Dios, o «saber que su nombre es *yhwh*», es una expresión que resume la actitud ideal de Israel (o del israelita) para con Yahvé. La misión del siervo de Dios es «declarar su nombre» a otros hombres (Sal 21[22],23). En el futuro dichoso se realizará la relación ideal de Israel para con su Dios: «Mi pueblo conocerá mi nombre» (Is 52,6; cf. Jr 16,21).

En el judaísmo posterior al período del Antiguo Testamento la desaparición del nombre *yhwh* del uso público, y la supresión definitiva de su pronunciación, estuvo acompañada (como causa o como consecuencia, o como ambas cosas a la vez) de un sentimiento creciente del poder y la santidad extremos del auténtico nombre: el *šēm hammefōrāš*, como llegó a ser llamado, que significa propiamente, al parecer, el nombre pronunciado distintamente según sus letras y los sonidos de las mismas (véase S.-B., *Komm.* I, p. 311), aunque se proponían otras explicaciones del término, a veces fantásticas. Pinjás ben Yaír (*ca.* 130-60 d.C.) decía: «En esta época no es escuchada la oración de los israelitas porque no conocen el *šēm hammefōrāš;* pero en la edad venidera, Dios se lo revelará». En apoyo de su afirmación cita varios pasajes de la Escritura, en particular, Sal 91,14-15: «le exaltaré, pues conoce mi nombre; me llamará y le responderé»; Is

[23] Así, también, T. W. Manson, *The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels*: «Bulletin of the John Rylands Library» 32 (1950) 171-193.

52,6: *lākēn yēda' 'ammī šemī lākēn bayyōm hāhū' kī'anī-hū' hammedabbēr hinnēnī*. Pinejas, al parecer, entendía esto así: «Por tanto, mi pueblo conocerá mi nombre; por tanto, en aquel día sabrá que *'Anī-hū'* dice: aquí estoy yo». Es decir: toma' *'anī hū'* como si fuera el nombre de Dios, el *šēm hamməfōrāš*, que será revelado en la edad venidera. La expresión *'anī hū'* es utilizada varias veces en el Déutero-Isaías con especial énfasis y solemnidad en el sentido de «yo soy», afirmando la eterna autoexistencia de Dios; por ejemplo, Is 48,12: *'anī hū' 'anū rī'šōn 'af 'anī 'aḥrōn*, «Yo soy; yo soy el primero; también soy el último»; 43,10: «para que sepas y me creas y comprendas *kī 'anī hū'*». Los LXX traducen *'ny hw'* por ἐγώ εἰμι y dan la impresión de haberlo tomado como el equivalente de un nombre divino. En Is 43,25, traducen *'ānōkī 'ānōkī hū' mōḥeh peša'ēkā* por ἐγώ εἰμι ἐγώ εἰμι ὁ ἐξαλείφων τὰς ἀνομίας σου = «Yo soy 'YO SOY' el que borra vuestras iniquidades». Parece también que entendieron el nombre *yhwh* en el mismo sentido, pues en Is 45,18 (a no ser que dispusieran de un texto diferente) traducen *'anī yhwh we'en 'ōd* por ἐγώ εἰμι καὶ οὐκ ἐστιν ἔτι; y en el versículo siguiente parecen haber traducido *yhwh* dos veces, una por ἐγώ εἰμι y otra por κύριος: *'anī yhwh dōber ṣedeq* pasa a ser ἐγω εἰμι ἐγώ εἰμι, κύριος ὁ λαλῶν δικαιοσύνην, «Yo soy 'YO SOY' el Señor, que habla justicia».

Sin embargo, existía una tradición que daba por *'anī hū'* la forma levemente cambiada *'anī wehū'* y se decía que éste era el *šēm hamməfōrāš*. Según R. Judá ben Ilai (*ca.* 130-160 d.C.), cuando, en la Fiesta de los Tabernáculos, los sacerdotes daban vueltas alrededor del altar cantando el Hosanna de Sal 118,25, *'ānnū' yhwh hôšī'āh-nā*, en vez de *'ānnū' yhwh* cantaban *'anī wehū'*. Aparentemente, la intención era encubrir la pronunciación del nombre sagrado. Pero se atribuía una significación especial a la forma *'anī wehū'*, «Yo y él». Se veía en ella una expresión de la íntima asociación o cuasi-identificación de Dios con su pueblo. Así, R. Abbahu (*ca.* 300) comentaba Sal 80,3, *ūlekāh lišū'ātāh lānū*, como sigue: «Se quiere decir *lekā*», esto es, en lugar de *lekāh*, «ven», lee *lekū*, «a ti». La frase debe entenderse en el sentido de que, al salvar a Israel, Dios se salva a sí mismo. Por consiguiente, Abbahu consideraba la forma encubierta de Sal 118,25 como una oración para que Dios socorriera tanto a su pueblo como a sí mismo, *'anī wehū'*. De modo semejante, R. Aqiba (m. 135 d.C.), comentando 2 Sm 7,23, *'ašer pādītā lekā mimmiṣrayim*, interpreta *lekā* como complemento directo del verbo, dándole este sentido: «tú te has redimido a ti mismo de Egipto». La misma idea era leída en Is 63,9, *bekol-ṣārātām lō' ṣār*, donde, leyendo *lō* en lugar de *lō'*, obtenemos el significado de «en toda su aflicción él estaba afligido» (así también A. V. inglesa); y en Sal 91,15, *'immō-'ānōkī beṣārāh*, «Yo estoy con él en la aflicción». Mientras, por un lado, el el nombre *'anī wehū'* significa así la solidaridad de Dios con su pueblo en las tribulaciones, por otro implica el deber de Israel de aseme-

jarse a Dios. Así Abba Saúl (*ca.* 200 d.C.) comentaba Ex 15,2 *zeh ʾēlī weʾanwēhū:* «Seamos como Dios; como él es misericordioso y bondadoso, sé tú misericordioso y bondadoso». Parece que Abba Saúl leyó *ʾnwhw* como *ʾanū wehū'*, «yo y él», que implica una comunidad de naturaleza entre Dios e Israel, como en otros lugares existe una comunidad de sufrimientos.

Los materiales de este tipo son muy abundantes. Con frecuencia, los textos parecen ofrecer simplemente un juego de palabras, y la mayoría de los testimonios son tardíos. Sin embargo, la doctrina de la solidaridad de Dios con su pueblo está implícita en gran parte por lo menos del Antiguo Testamento, y su afirmación explícita se remonta a Aqiba. Parece que no hay razón para rechazar la afirmación de R. Judá ben Ilai de que la forma *ʾanī wehū'* era empleada realmente por los sacerdotes en el templo (es decir, antes del año 70 d.C.). No es imposible que su interpretación tradicional tuviera sus comienzos durante el período al que pertenece el cuarto Evangelio, y que el evangelista viera la profundidad que encerraba la idea de que el nombre de Dios sólo puede ser conocido (es decir, puede aprehenderse su verdadero carácter) donde se aprecia su íntima unidad con su pueblo.

La fórmula *ʾanī hū'* es traducida en los LXX (como hemos visto) por ἐγώ εἰμι. Is 43,10, «para que conozcáis y creáis y reconozcáis que ἐγώ εἰμι» parece resonar en Jn 8,28: «comprenderéis que ἐγώ εἰμι» y en 13,19: «para que creáis... que ἐγώ εἰμι». Es difícil no ver aquí una alusión al nombre divino *ʾanī hū'*. Con esto parece decirse implícitamente que Dios ha dado su propio nombre a Cristo; y así se afirma explícitamente en 17,11. Podemos recordar además que el Nombre en el Antiguo Testamento está asociado con la gloria de Dios. Así en una de las más rotundas afirmaciones de monoteísmo, Is 42,8, tenemos: *ʾanī yhwh hū' šemī ûkebōdī leʾahēr lōʾ-ʾettēn,* que los LXX traducen: «yo soy el Señor, el Dios, éste es mi nombre, no cedo, mi gloria a nadie». Ahora bien, en Jn 12,23 tenemos la afirmación: «ha llegado la hora de que se manifieste la gloria del Hijo del Hombre», que va seguida de la oración: «Padre, manifiesta la gloria de tu nombre» (12,28). Más adelante, en 17,5, Cristo suplica: «Padre, glorifícame tú a tu lado, dándome la gloria que tenía junto a ti antes de que existiera el mundo». De esta forma se concede a Cristo la gloria eterna de Dios y en el mismo acto es glorificado el nombre de Dios. Esto parece ser el presupuesto cuando Cristo usa el nombre divino ἐγώ εἰμι = *ʾanī hū'*.

Pero debemos observar, además, lo que sigue cada vez que se usa el nombre de este modo. En 8,28 leemos: «Sabréis que ἐγώ εἰμι y que no hago nada por mi propia cuenta, sino que lo que el Padre me ha enseñado eso es lo que hablo. Y el que me ha enviado está conmigo»; cf. Sal 90(91),15: «con él estaré en el peligro». El ἐγώ εἰμι encierra la solidaridad de Cristo con Dios. En 13,20, después de pronunciar el ἐγώ εἰμι, Cristo continúa: «Sí, os lo aseguro: quien

me recibe a mí, recibe al que me ha enviado», una declaración que implica, igualmente, su solidaridad con el Padre. Cf. 16,32: «yo no estoy solo, está conmigo el Padre»; 8,16: «no estoy solo, estamos yo y el que me envió». La frase «yo y el que me envió» es equivalente a *'anī wehū'*, como se entendió en la tradición posterior. No parece imposible que Juan estuviera ya familiarizado con ella. La sustitución de Israel por Cristo en la expresión de solidaridad está en armonía con el proceder del cristianismo primitivo, en general, y, en particular, con el del cuarto Evangelio [24].

Teniendo todo esto presente, podemos recordar el dicho rabínico de que, mientras que en esta edad el verdadero nombre de Dios es desconocido, en la edad venidera será revelado. Según Jn 17,6.26, la misión de Cristo en el mundo era dar a conocer el nombre de Dios, y esta misión la llevó a cabo plenamente: «he manifestado tu nombre a los hombres, les he dado a conocer tu nombre» [25]. Es difícil dejar de suponer que aquí hay alguna referencia a la revelación del *šēm hammefōrāš;* y así, el nombre toma la forma, no meramente de *'anī hū*, ἐγώ εἰμι, sino de *'anī wehū'*, «yo y el que me envió». Si el nombre de Dios es el símbolo de su verdadera naturaleza, la revelación del nombre, que Cristo proporciona, es esa unidad de Padre e Hijo de la que él da testimonio.

Puede ser que muchas de estas cosas parezcan un tanto especulativas, y que los eslabones en la cadena de testimonios no estén completos; pero es posible, al menos, que una de las ideas más características del cuarto Evangelio, y de la que se había pensado que era la más alejada del judaísmo dentro del cual surgió el cristianismo, tenga sus raíces en las reflexiones de los rabinos judíos sobre la enseñanza profética acerca de la relación entre Dios y su pueblo, a la luz de los desastres que cayeron sobre Israel durante el período 70-135 d.C. [26].

---

[24] Cf. pp. 248-251.

[25] Es de notar que Sal 21(22),23 (en una traducción diferente de los LXX), «anunciaré tu nombre a mis hermanos», se usa como *testimonium* de Cristo en Heb 2,12. El salmo entero fue considerado mesiánico por los primitivos intérpretes cristianos.

[26] La sugerencia de que la doctrina joánica de la unidad del Padre y del Hijo podía estar relacionada con el *šem hamm'fōraš 'anī w'hū*, se la debo a G. Klein, *Der älteste christliche Katechismus* (1909), y me he servido del material recogido en esa obra, 44-49, completándolo con S.-B., *Komm.* II, 797. S.-B. aceptan que la forma *'ny whw'* era empleada por los sacerdotes en la Fiesta de los Tabernáculos, pero rechaza su interpretación como tardía.

V

GNOSTICISMO

Los términos «gnóstico» y «gnosticismo» se usan en los escritores modernos con una confusa variedad de sentidos. Si hacen referencia, como por la etimología debieran hacer, a la creencia de que a la salvación se llega por el conocimiento, entonces existe un sentido en el que teólogos cristianos ortodoxos, como Clemente de Alejandría y Orígenes, por una parte, y por otra judíos helenistas, como Filón, y escritores paganos, como los herméticos, deberían ser llamados gnósticos; y es en este sentido amplio en el que los escritores actuales, principalmente en Alemania, utilizan estos términos. En este sentido, habría que calificar de gnóstico al Evangelio de Juan. Los escritores antiguos utilizan el término «gnóstico», a veces, como nombre propio de ciertas sectas o escuelas de pensamiento; otras, en cambio, parecen usarlo de modo menos preciso, con una nota de sarcasmo. Yo lo utilizo aquí en la forma en que, por lo general, ha sido usado durante muchos años por los teólogos en este país: como etiqueta para un amplio y un tanto amorfo grupo de sistemas religiosos descritos por Ireneo e Hipólito en sus obras contra la herejía (*Adversus Haereses* y *Refutatio Omnium Haeresium*), y sistemas similares conocidos por otras fuentes. Este uso del término no se apoya en estos escritores mismos, ni en testimonios antiguos, pero es idóneo y no hay por qué considerarlo desorientador [1].

A pesar de que estos sistemas difieren ampliamente en detalles, la mayoría tienen un cierto parecido de familia, y los mismos *clichés* reaparecen de un modo que anima a intentar descubrir una base común. El problema de su relación con el cristianismo se ha debatido mucho, y no se puede decir que está dilucidado. Es mejor no preguntar: ¿eran los gnósticos cristianos? Si preguntamos: ¿se consideraban cristianos los gnósticos?, la respuesta parece que ha de ser: algunos sí y otros no. Se han sostenido dos tesis opuestas. Por una parte, los sistemas gnósticos típicos son considerados distintos, por parte de gente que aceptaba, al menos intencionalmente, las creencias cristianas fundamentales, de desarrollar, completar y reinterpretar

[1] La discusión más instructiva que yo conozco del sentido de los términos gnóstico y gnosticismo es la de R. P. Casey, *The Study of Gnosticism*: JTS 3 (1935) 45-60.

esas creencias en términos aceptables para el público religioso intelectual de aquel tiempo. Por otra parte, el gnosticismo es considerado como un movimiento religioso más antiguo que el cristianismo y originariamente independiente de él, que, al ser desde un principio de carácter sincretista, incorporó rápidamente a su sistema ideas cristianas, en la forma que estas creencias llegaron a conocimiento de un público más amplio.

Será conveniente enumerar unos pocos hechos más o menos ciertos. En primer lugar, ningún documento gnóstico de los que conocemos puede ser fechado con algún viso de probabilidad —al menos en la forma en que a nosotros nos es accesible— en un tiempo anterior a la época del Nuevo Testamento. Los intentos llevados a cabo por Reitzenstein y otros para recobrar fuentes supuestamente anteriores y precristianas, son totalmente especulativas. Cualquier probabilidad que éstos posean depende del establecimiento de una verosimilitud previa de que los elementos no cristianos sean anteriores a los elementos cristianos en los documentos tal como se encuentran.

En segundo lugar, todos los sistemas gnósticos típicos combinan, en formas y proporciones diversas, ideas derivadas del cristianismo con ideas que puede demostrarse derivan de otras tradiciones filosóficas o religiosas, o al menos tienen afinidades con ellas. Beben de la religión y filosofía griegas, de las Escrituras judías y probablemente de tradiciones iranias y otras tradiciones orientales. Comparados con los *Hermetica* e incluso con Filón, los sistemas gnósticos son, generalmente hablando, menos helénicos, más orientales y ciertamente mucho más amantes de la mitología.

En tercer lugar, los diversos sistemas gnósticos difieren profundamente en la forma en que integran y combinan estos elementos dispares, y cada sistema ha de considerarse por separado y en sí mismo. No puede darse una respuesta general y que los abarque a todos respecto al problema de cuál es la relación del gnosticismo con el cristianismo.

Por ejemplo, el documento Naaseno, citado extensamente por Hipólito (*Refut.* V, 1-2), parece ser sustancialmente un comentario a un himno a Attis, cuyo texto se cita (V, 9). En este himno, según la moda sincretista de la época, se identifica a Attis con otras figuras divinas, como Pan, Osiris y Adonis. El escritor toma los diversos nombres y títulos dados al dios en el himno y los ilustra por referencia a otras mitologías. Sus ejemplos proceden de campos muy distanciados. Está familiarizado, entre otras religiones, con el judaísmo y el cristianismo, y, a la vez que a Homero, Empédocles, Anacreonte, cita el Antiguo Testamento, los evangelios canónicos y, al parecer, el evangelio apócrifo de Tomás. La obra no es, bajo ningún concepto, una interpretación del cristianismo. En la medida en que tiene una finalidad religiosa concreta, éste parecería consistir en demostrar que todas las religiones son manifestaciones de la verdad esotérica única.

La Μεγάλη Ἀπόφασις, atribuida a Simón de Gitta, aunque se piensa generalmente que es un producto tardío de su escuela, presenta un sistema que, evidentemente, no es de tipo ni cristiano ni judío, principalmente mediante una exposición alegórica de pasajes del Antiguo Testamento, muy en la línea que asociamos con Filón, pero que sin duda se practicaba ampliamente en el judaísmo helenístico. Los fragmentos que conocemos no contienen más de tres o cuatro citas del Nuevo Testamento, mientras en algunas de sus partes las referencias al Antiguo Testamento son continuas. Del mismo modo, el único conocimiento del cristianismo que Ireneo atribuye a Simón es la afirmación de que él mismo había aparecido en Judea como el Hijo y había simulado que sufría, y que luego había aparecido en Samaría como el Padre, mientras visitaba otras naciones como el Espíritu Santo. El simonismo, pues, no es una interpretación del cristianismo, a no ser que explicar por qué el cristianismo está superado sea interpretarlo [2]. La deuda principal que el simonismo gnóstico tenía con el cristianismo era, quizá, el impulso que le llevó a reconocer a figuras históricas (el mismo Simón y Helena) como manifestaciones de poderes celestes. Es ésa una característica que no aparece en otros sistemas gnósticos, excepto cuando aceptan al mismo Jesús [3].

Así también, el *Libro de Baruc,* atribuido al gnóstico Justino, es fundamentalmente, en la medida en que lo conocemos por Hipólito, (*Refut.* V, 23-28), una adaptación mítica de materiales del Antiguo Testamento. Su sistema, tal cual es, está casi totalmente basado en fuentes estrictamente judías. Pero el autor ilustra libremente sus puntos con referencias a mitos paganos, tales como los de Hércules, Leda, Ganimedes y Danae. Hay en el esquema un breve episodio cristiano que presenta a Jesús como el primer iniciado en la verdadera *gnosis* y se podría suprimir sin afectar seriamente al sistema.

Para poner otro ejemplo, se dice que Basílides enseñó entre los persas, y hay una afinidad evidente entre un esquema y el zoroastrismo. Ocasionalmente lo documenta con elementos del Antiguo Testamento y, con mayor frecuencia, del Nuevo, ambos interpretados alegóricamente; pero estas alusiones bíblicas son más ilustrativas que constitutivas. Su jerarquía celeste, cualquiera que sea su origen, contiene nombres tomados en su mayor parte del vocabulario de la filosofía griega: mente, logos, prudencia, sabiduría, poderes, aunque tres de éstos son también términos teológicos del Nuevo Testamento. La identificación de la «mente» con Cristo indica un intento real de interpretar el cristianismo en términos más universales, y la figura histórica de Jesús, como el primer auténtico gnóstico, de hecho las pri-

[2] Algunos autores modernos, sin embargo, parecen aceptar esta idea de «reinterpretación».

[3] Juan Bautista aparece en el sistema mandeo (si hemos de encuadrarlo dentro del gnosticismo), pero no como la manifestación de un poder celestial. Cf. *supra,* pp. 129-130.

micias de la humanidad redimida, ejerce una función real, porque, después que él fue iluminado el conjunto de la «filiación» que quedaba en el mundo, «siguió a Jesús», fue purificada y ascendió [4]. Basílides da la impresión de uno para quien las creencias centrales del cristianismo son de una importancia real y que trata de interpretarlas y recomendarlas relacionándolas con un esquema de filosofía [5] de forma mítica. La *gnosis* que intenta comunicar es para él el evangelio cristiano. Pero el conjunto de la estructura de su sistema es de origen no cristiano y, posiblemente, no podía haber sido deducido de la doctrina cristiana.

Finalmente, el sistema de Valentín es más marcadamente cristiano en su inspiración. Mientras su jerarquía celeste es muy afín a la de Basílides (en la forma que conoció Ireneo), sus nombres tienen un tono bíblico. «Verdad», «logos» y «vida», aunque no deriven directamente de la tradición cristiana, son, sin embargo, suficientemente importantes en el Nuevo Testamento como para dar un cierto carácter cristiano al Pléroma, mientras que «iglesia» sólo debe su presencia allí a la doctrina cristiana de la Iglesia [6]. Además, el movimiento dramático del mito valentiniano está determinado por ideas bíblicas: la creación del mundo por la Sabiduría y su redención por Cristo. Las retorcidas elaboraciones de estas ideas tienen como finalidad hacer más aceptables las doctrinas cristianas a los lectores a quienes iban dirigidas, especialmente relacionándolas con problemas tales como los de la naturaleza del universo y del hombre, y el origen del mal, que interesaban profundamente a la intelectualidad de la época. Así, pues, debemos reconocer en Valentín un pensador cristiano [7] afanado en equipar al cristianismo con una teología más adecuada, según creía él, que la que ofrecían los maestros conservadores de la Iglesia. Al mismo tiempo, la estructura general de su pensamiento tiene tanto en común con los sistemas gnósticos cuyo contacto con el cristianismo es superficial, que se le puede considerar más bien como intermediario entre el cristianismo y un movimiento gnóstico que, de hecho, debía poco al cristianismo, aunque pudiera hacer uso de términos e ideas cristianos.

Resumiendo, es imposible dar respuesta a nuestra pregunta en términos generales que abarquen todo el cuerpo de doctrina gnóstica. Si Valentín es un teólogo cristiano de carácter aventurero, Justino y

[4] Hipólito, *op. cit.* VII, 26. La exposición sobre Basílides de Ireneo, *Adv. Haer.* I, 19.2, difiere considerablemente de la que ofrece Hipólito.

[5] Hipólito intenta derivar el sistema de Basílides de la filosofía de Aristóteles. El intento de un *tour de force;* sin embargo, hay una base filosófica bajo la mitología.

[6] Por otra parte, una sección del lado masculino de la genealogía valentiniana es idéntica al grupo de seres mediadores del *Poimandres*: «demiurgo, logos, nombre»; a éstos Valentín añadió «vida, verdad e iglesia», de las cuales la última es puramente cristiana (con antecedentes judíos) y las otras dos son elementos prominentes en la presentación joánica del cristianismo.

[7] Encuentro convincente la vindicación del cristianismo esencial de Valentín que hace F. C. Burkitt en *Church and Gnosis* (1932).

el escritor Naaseno no son de este tipo en absoluto, y menos aún «Simón». Por otra parte, existe una cierta estructura general de pensamiento que aparece en todos o casi todos los sistemas gnósticos. Parece haber existido algo que podría ser llamado un movimiento gnóstico, o al menos una tendencia gnóstica. Era esencialmente sincretista, animada por la creencia de que la verdad revelada era atestiguada por las diferentes religiones o mitologías, y hacía uso de las ideas filosóficas griegas a distancia. El contacto con el cristianismo aceleró este movimiento, ya influenciado por el judaísmo, y surgió una vigorosa floración de sistemas cristianos o semicristianos y cuasicristianos. Los documentos que poseemos representan este último desarrollo, paralelo en el tiempo a los teólogos cristianos de los siglos II y III, y también al cuerpo principal de los escritores herméticos.

En el gnosticismo encontramos de nuevo muchas ideas que nos son ya familiares por Filón y los *Hermetica,* y, frecuentemente, puede parecer que el sustrato general de pensamiento es idéntico. El objetivo de los maestros gnósticos parece haber sido poner en manos del iniciado los medios para escapar del cautiverio de la materia, del destino, del dominio de los poderes malignos, y darle la oportunidad de alcanzar la inmortalidad. En este sentido, tienen mucho en común con los herméticos y con Filón. Pero es difícil descubrir en la literatura gnóstica existente algo de la genuina piedad mística que brilla a través de las extravagantes alegorías de Filón y las complicadas metafísicas de los *Hermetica.* En realidad, *gnosis* no es tanto conocimiento *de Dios,* en un sentido profundamente religioso, como conocimiento *acerca* de la estructura del mundo superior y del modo para llegar allí («conocimiento de las cosas supramundanas»). Incluye una cosmología, pero su interés especial reside en lo que está más allá del cosmos y se puede conocer únicamente por revelación. Este «conocimiento de las cosas supramundanas» es presentado ordinariamente en forma de mitos, en los que diversos conceptos metafísicos están más o menos personificados. En qué medida se quería que la personificación fuese tomada en serio, en qué medida se esperaba que el iniciado racionalizara el mito, es difícil o imposible hacerlo. Pero el predominio del mito es característico del gnosticismo, en contraste con los *Hermetica,* donde se utiliza de modo limitado y normalmente con transparencia, y con Filón, en cuya obra pasajes escriturísticos entendidos como alegorías ocupan el lugar del mito y son racionalizados constantemente. Puede muy bien ocurrir que los grandes maestros gnósticos, como Valentín y Bardaisan, consideran el mito no más que como revestimiento de una sabiduría difícilmente expresable en lenguaje directo; pero parece seguro que sus seguidores, menos inteligentes, como el autor o autores del *Pistis Sophia,* tomaron los mitos demasiado literalmente. En el mandeísmo tenemos el resultado final de esta degradación. Quizá sea debido a que ha llegado a nosotros en sus exponentes inferiores, o a través de adversarios que no

lo entendieron bien, el hecho de que el gnosticismo presenta frecuentemente el aspecto de una tosca superstición. Convendrá que no prestemos demasiada atención a la forma mítica. En cualquier caso, el gnosticismo pretende seriamente asegurar el acceso a un ámbito de ser totalmente distinto del mundo de la experiencia sensible mediante la comunicación de conocimiento pormenorizado de este mundo, mejor que a través de actitudes o actividades propiamente religiosas.

La razón más fuerte por la que debemos tener en cuenta la herejía gnóstica al estudiar el sustrato del cuarto Evangelio es que los lectores de este evangelio en el siglo II parecen haber sido conscientes de cierta afinidad. Por una parte, los que hasta en fecha tardía del siglo II lo rechazaban —los «álogos» de Epifanio— se cree que eran teólogos ultraconservadores que encontraban en él sabor a herejía. Por otra parte, es cierto que algunos gnósticos estaban profundamente interesados por él. Leyendo las descripciones de las herejías en Ireneo e Hipólito, resultan llamativas la relativa frecuencia y la importancia de las citas del cuarto Evangelio o las claras reminiscencias del mismo. Esto se observa especialmente en los documentos que presentan la enseñanza de Basílides y Valentín. Los primeros comentaristas del cuarto Evangelio (en la medida en que los conocemos) fueron los valentinianos Ptolomeo, cuya exposición del Prólogo se conserva, y Heracleón, cuyo comentario fue extractado ampliamente por Orígenes. Ambos son importantes obras de exégesis. Ambos, naturalmente, encuentran el sistema valentiniano en el Evangelio, y quizá lo hacen sin forzar el sentido natural más de lo que puede detectarse a veces en comentaristas más ortodoxos. Sin embargo, cuando los hemos estudiado con la mayor simpatía posible, parece que debemos concluir que las ideas que exponen no se derivan, de ningún modo, del texto del cuarto Evangelio, aunque éste puede ser utilizado a veces con fortuna para ilustrarlas. Si existe alguna afinidad, parecería deberse a un cierto grado de sustrato común tras el pensamiento de maestros ortodoxos y heréticos. Naturalmente, sería salirnos del ámbito de nuestro estudio intentar ofrecer aquí una presentación de las teologías gnósticas, pero creemos que vale la pena seleccionar algunos temas y tratar de detectar en la doctrina gnóstica elementos que puedan remontarse a una etapa anterior y que pertenezcan al clima general de pensamiento religioso en el que vivían el cuarto evangelista y sus lectores. El intento puede sugerir también alguna comparación entre las diferentes maneras como el evangelista y sus contemporáneos gnósticos trataron tales temas.

1. *Dualismo gnóstico*

Todos los sistemas gnósticos se apoyan en un dualismo metafísico. Sus autores están obsesionados por un sentimiento de la miseria y futilidad de la vida humana en este mundo, y relacionan esta miseria con nuestro encarcelamiento en un cuerpo material, que forma parte

de un orden de cosas material. Este orden material es contrapuesto drásticamente a un orden superior, totalmente espiritual, que no tiene ningún contacto con la material. Así, «las cosas existentes quedan divididas por Basílides en dos clases adyacentes y primarias. A una la llama «mundo», a la otra «supramundana». Están separadas por un «firmamento» o «límite», que impide el contacto entre las dos esferas (Hipólito, *Refut,* VII, 23). De igual forma, los valentinianos hablan de una Totalidad o Plenitud de eones, armoniosa sociedad o jerarquía de esencias espirituales, limitada en su parte inferior por «Límite», que salvaguarda la integridad del Pléroma y excluye las formas inferiores de la existencia. La idea es que este mundo material, del que nosotros formamos parte, está separado de un mundo más alto que está por encima de él y que es superior a él en todos los aspectos.

Pero esto no es todo. En efecto, aunque el hombre es parte de este mundo inferior, sin embargo tiene al menos el deseo de alcanzar el mundo superior, y esto parece indicar que existe un cierto tipo de relación originaria, cualquiera que sea la separación, entre este mundo y aquél. Los distintos sistemas intentan exponer de diversas maneras el modo como ha de concebirse esta relación. Así, según Basílides:

«Al principio había luz y tinieblas... Cuando cada una de ellas conoció la existencia de la otra y las tinieblas contemplaron la luz, las tinieblas, como azuzadas por el deseo de cosa mejor, siguieron en pos de ella deseando mezclarse con ella y participar en ella. Pero mientras las tinieblas hacían esto, la luz no acogió en sí nada de las tinieblas ni deseó nada de ellas, aun cuando también sufriera el deseo de contemplar. Así, pues, contemplo a las tinieblas como en un espejo. De esta forma sólo un cierto tinte de luz (*enfasis, id est color quidam lucis*) llegó a las tinieblas... Por esto no existe bien perfecto en este mundo, y el bien que existe es muy poco... No obstante, por causa de este pequeño destello de luz, o mejor, por esta especie de aparición de la luz, las criaturas tienen poder para generar una semejanza que tiende hacia esa mezcla que habían concebido de la luz» [8].

En una forma más elaborada del sistema de Basílides, el dios primordial, que debe ser llamado el no-existente, al ser *ex hypothesi* la causa de todo lo que existe, arrojó una semilla que contenía el «germen universal» (Hipólito, *Refut.* VII, 21). De éste brotó primero «una triple filiación». La primera «filiación» era tan ligera por naturaleza que ascendió rápidamente al Dios no-existente. La segunda voló tanto como pudo («se apresuró de abajo arriba, de lo inferior a lo superior» *ibid.* 22), pero al alcanzar un punto en el que no podía vivir a causa del gran enrarecimiento de la atmósfera (como el pez no puede vivir en el aire) se quedó en el «límite intermedio».

[8] Hegemonio, *Acta Archelai,* 67,7-11.

La tercera, necesitando purificación, permaneció mezclada con la masa del «germen universal». De este «germen universal», vivificado por la presencia de la tercera «filiación», nacieron los grandes Arjontes (principios) e hicieron el mundo que conocemos. El resultado de esto es que este mundo tiene en sí mismo un elemento que, aunque lastrado por el contacto con cosas bajas, posee una afinidad con el mundo superior y tiende a elevarse hacia él. «En el germen universal quedó la tercera filiación... y era necesario que esa filiación fuera revelada y devuelta al sitio superior...: como está escrito: 'la creación misma gime y sufre dolores de parto junto con nosotros, esperando la revelación de los hijos de Dios'. Y estos hijos somos nosotro los «pneumáticos» (Hipólito, *Refut.* VII, 25). Así, pues, en el mundo hay hombres aptos por naturaleza para alcanzar la esfera supramundana.

En el sistema de Justino, descrito por Hipólito (*Refut.* V, 23-28), el mito se construye sobre una alegorización del Antiguo Testamento. Existen tres «principios no generados». Ante todo está el Dios supremo, llamado «Bueno», que habita en la luz arriba. Luego hay una pareja: un principio masculino llamado «Elohím», o el Padre, y un principio femenino llamado «Edén». De ellos nacen dos ángeles asociados a Elohím y doce asociados a Edén. Los ángeles de Elohím hacen al hombre de la parte mejor de Edén. Elohím introduce en él «espíritu», Edén «alma». Elohím, de acuerdo con Edén («de común acuerdo»), crea el cielo y la tierra y todo lo que hay en ellos. Luego aspira hacia lo alto porque, como las «filiaciones» de Basílides, «tiende hacia arriba». Llegado al límite superior del cielo, contempla una luz mejor que la que él había creado y busca la entrada. Una voz que sale de la luz [9] le ordena que entre, y se sienta a la derecha del «Bueno». Por haber dejado de este modo a Edén, él fue la causa tanto del bien como del mal. «Porque al subir hacia el 'Bueno' mostró el camino a los que desean subir, pero abandonando a Edén se convirtió en causa de males para el espíritu del Padre que está en los hombres». En efecto, abandonada a sí misma, Edén siguió malos caminos y sus ángeles conducidos por Nahas, la serpiente, extraviaron a los hombres. Elohím, no obstante, no quedó sin testimonio de sí mismo, pues sus ángeles vinieron a los hombres y trataron de persuadirles para que siguieran a su Padre en su ascenso hacia lo alto. Pero sus persuasiones fueron frustradas por Nahaš, hasta que el ángel Baruc, enviado por Elohím, vino a Jesús, el hijo de José y María. Este obedeció a la llamada, resistió los intentos de seducción de Nahaš y ascendió hasta el Bueno. De igual forma, el que es iniciado en los misterios de Elohím y pronuncia el juramento, «entra a donde está el Bueno y ve lo que el ojo no ha visto nunca, ni el oído ha escuchado, y lo que no ha penetrado en el corazón del hombre, y bebe del agua viva». Este agua, se explica, es el agua que está por encima del firmamento de la creación maligna, en la que se lavan los «pneu-

[9] *Refut.* V, 26; cf. *C.H.* I, 4-5.

máticos», distinta de las aguas que están debajo del firmamento, en las que se lavan los «hombres terrenos y psíquicos». Por tanto, una vez más tenemos una teoría de la presencia en este mundo inferior de un elemento que tiende a subir al mundo superior, y que se manifiesta en esos miembros de la raza humana que son «pneumáticos».

El sistema valentiniano es más complicado que cualquiera de éstos dos [10]. Aquí, el comienzo de todas las cosas es la pareja de Eones, la «Profundidad», el Primer Padre, y el «Silencio», que es su «pensamiento». De ellos procede, por pasos que no son totalmente iguales en las diversas formas del sistema, «Mente y Verdad». Estos forman la Ogdóada primordial. De ellos proceden otros eones, todos por parejas, formando un Pléroma de treinta. El más joven de los eones es «Sabiduría». Esta se mueve por el deseo de conocer al primer Padre, la Profundidad, y actuando sin su consorte, el «Querido» o Designado, se afana por subir hacia él con resultados desastrosos. Concibe una descendencia monstruosa, «Quimera», con la cual sufre dolores de parto desesperados hasta que parece hallarse completamente perdida. Por eso la Ogdóada, para salvarla, crea un eón único, «Límite», llamado también «Cruz». El libera a «Sabiduría» de su desgraciado engendro y la vuelve a la armonía del Pléroma. Su «Quimera» es alejada del Pléroma, más allá del «Límite», nacimiento monstruoso, un «aborto», llamado «Ajamoth» (forma cuasi-hebraica que representa *hokmāh*, sabiduría). Están fuera de la Luz y del Pléroma, en lugares de sombra y vacío, carente de figura y de forma. Luego, una nueva pareja, Cristo y el Espíritu Santo, salió de Mente y Verdad, dentro de la Ogdóada. Cristo tuvo piedad de Ajamoth y bajó hasta ella a través de la Cruz, acompañado por el Espíritu Santo. Dio forma a lo informe y *Ajamoth* se convirtió en una especie de eón inferior, llamándosele «Sabiduría», como su progenitor, o alternativamente «Espíritu Santo», según el Espíritu que acompañaba a Cristo. Luego Cristo y el Espíritu Santo volvieron al Pléroma. *Ajamoth-Sabiduría* era ya consciente de las existencias superiores, y alternaba entre tristeza por su propia condición y gozo de pensar en Cristo que le había visitado. De su dolor, temor y desesperación produjo «lo material»; de su aspiración a Cristo (su conversión) produjo «lo psíquico»; finalmente, al tener dentro de ella «un cierto aroma de incorruptibilidad», dejado por Cristo y el Espíritu Santo, dio a luz «lo pneumático». A continuación comienza a formar un mundo a imitación de las escenas eternas del Pléroma. Primero, como imagen del primer Padre, de «lo psíquico» hizo al Demiurgo. Este, a su vez, creó el cielo y la tierra y todo lo que hay en ellos. Pero obró ciegamente, sin saber lo que estaba haciendo, pensando que él era el creador y señor de todo, mientras en realidad no era sino el instru-

[10] Hipólito, *Refut.* VI, 21-37; Ireneo, *Adv. Haer.* I, 1-14 (Harvey), *Excerpta ex Theodoto*, editados entre las obras de Clemente de Alejandría. Mi intención ha sido únicamente ofrecer un resumen muy genérico y simple de sus rasgos principales.

mento de su madre, la Sabiduría. Cuando llegó a la creación de la humanidad, hizo primero «al hombre terreno», que es hombre «según imagen», por ser como su creador, pero no de la misma sustancia «cercano pero no consubstancial». Luego insufló en él «lo psíquico» de su propia sustancia; y esto es el hombre «según semejanza». Finalmente, sin conocimiento del Demiurgo, «el hombre pneumático» de la sustancia no del Demiurgo, sino de la Sabiduría misma, fue mezclado con los otros elementos de la humanidad. El «hombre pneumático» es el antitipo del eón «Iglesia». Por eso los hombres son de tres clases: «terrenos» o «carnales», «psíquicos» y «pneumáticos». Los primeros están atados a este mundo perecedero y no pueden salvarse. Los terceros tienen una afinidad originaria con el Pléroma a través de su Madre, la segunda Sabiduría (o el Espíritu Santo), y no necesitan salvación, sino que están destinados a subir a lo alto. La segunda clase es capaz de salvación, y fue por su causa por lo que finalmente Jesús vino del cielo.

Este es el esbozo más breve posible del contenido común de los diversos sistemas valentinianos, que son todos mucho más complicados. Su interpretación es muy difícil [11]. Pero Valentín parece haberse encontrado ante este problema: si este mundo fue creado por la Sabiduría de Dios (como afirmaba el Antiguo Testamento), ¿cómo es posible que sea un mundo tan pobre? Su respuesta es: la Sabiduría que vemos revelada en este mundo es una Sabiduría caída, que presenta, naturalmente, alguna huella de su «origen divino», pero desordenada por las pasiones y la ignorancia que no tienen nada de divino. Sólo «una caída premundana», no del hombre, sino del principio mismo por el que el mundo vino a la existencia, puede ser una explicación del mal que está profundamente enraizado en todo lo que conocemos; en todo excepto en la parte más sublime de los mejores hombres, los «pneumáticos». Esta diminuta semilla de bien (que Valentín encuentra en las parábolas de la levadura y del grano de mostaza) está en el mundo porque la Sabiduría caída fue redimida, en parte, antes de que existiera el mundo. No solamente hubo una caída premundana, hubo también una redención premundana; y éste es el hecho que hace posible nuestra redención.

Hemos presentado estos tres ejemplos para proporcionar una base de comparación con las ideas joánicas. También en Juan nos encon-

[11] Burkitt, en *Church and Gnosis*, se propuso interpretar psicológicamente la doctrina del Pléroma. La profundidad primordial es la mente inconsciente, de la cual emerge un «pensamiento», y éste es el comienzo de toda existencia concreta. «Sabiduría» es la filosofía, que erróneamente desea investigar las más remotas profundidades, y como resultado sólo produce una «quimera» caótica. Sólo cuando la filosofía se somete a la cruz, que es al mismo tiempo el principio de limitación o definición, su quimera desordenada se convierte en un mundo real. Esto parece arrojar una luz real sobre el modo cómo este extraño sistema llegó a ser formulado; pero seguramente tenemos aquí algo más que una exposición *mitológica* de procesos psicológicos. Porque la Sabiduría de los valentinianos no es simplemente filosófica. Es claramente la Sabiduría creadora del Antiguo Testamento.

tramos con una concepción, que atraviesa su obra, de dos órdenes del ser, «las cosas de arriba» y «las cosas de abajo» corresponden los verbos «subir» y «bajar» (3,13, etc.), usados por Juan con la misma significación pregnante que en los gnósticos. Los dos órdenes se distinguen netamente en su naturaleza: son luz y tinieblas (1,5; 8,12; 12,46), espíritu y carne, y el pertenecer a uno de ellos excluye el pertenecer al otro: «de la carne nace carne, del espíritu nace espíritu» (3,6); los que son «de lo de aquí abajo» no pueden entender al que es «de arriba» (8,23). Al mismo tiempo, el orden inferior no carece totalmente de relaciones con el superior. La luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no la vencen (1,5); lo mismo que en Basílides, hay *color quidam lucis* en las tinieblas, que libra al mundo de ser enteramente malo; y, como en Valentín, el mundo inferior exhala «un cierto aroma de incorruptibilidad» en su derredor. En particular, hay en el mundo hombres que, habiendo recibido el Logos (que es «de las cosas de arriba» y que «bajó»), tienen el derecho a ser hijos de Dios (Jn 1,12). En 1 Jn 3,9 (véase mi nota *ad loc.*) son descritos como aquellos en los que reside la «semilla de Dios». Esta expresión, utilizada únicamente en este pasaje de los escritos joánicos, es importante en el vocabulario del valentinianismo. En él se habla de «semilla de la sustancia de arriba, almas que reciben la semilla, semillas de Dios de Ajamoth, de la Iglesia de arriba», todo ello en referencia a los «pneumáticos». La función del Salvador es proporcionar a la Semilla una vía de penetración hacia el interior del Pléroma «para que prepare un acceso de modo que la semilla pueda llegar al Pléroma», *Extr. ex Theodoto,* 38; cf. 41; «las semillas que con él llegan al Pléroma»; 42: «por eso Jesús... conduce las semillas al Pléroma»). La redención será completa «cuando sean reunidas las semillas de Dios» (*Extr. ex Theodoto* 49), lo mismo que en Juan, Jesús muere «para reunir en uno los hijos de Dios dispersos» (Jn 11,52). Podría argüirse que éste es un caso en que los escritores gnósticos están simplemente elaborando materiales tomados del cuarto Evangelio. Pero esto parece menos probable cuando encontramos sustancialmente la misma idea en Basílides y Justino, en un contexto mucho menos cristiano. Según Basílides, como hemos visto, hay una «filiación» inmersa en el mundo material. Ningún mensajero de lo alto vino a redimir a esta «filiación», como dice Basílides con cierto énfasis. No era necesario, porque de la misma manera que la nafta se puede encender sin contacto real con el fuego, así la «filiación» oculta, por así decirlo, toma el fuego del «espíritu», que está en el «límite intermedio». De esta forma, la luz del conocimiento viene y penetra, estadio tras estadio, hasta que toda la «filiación» que había sido dejada en estado «informe» trepa hacia arriba y llega, una vez purificada, por encima del «límite intermedio» (Hipólito, *Refut.* V, 26-27). En Justino todos los hombres retienen en sí el «espíritu» de su padre Elohím y, cuando reciben la iniciación a sus misterios, le siguen hacia arriba hasta el trono del Bueno (*ibid.*). Es verdad que

en estos dos sistemas Jesús aparece como el primer iniciado que asciende, pero no desempeña un papel más esencial que éste, y la doctrina no parece haberse desarrollado a partir del comparativamente reducido elemento cristiano que aparece en ella. Además, la dependencia de Basílides respecto a las ideas persas (zoroastrismo) es manifiesto, y Justino combina ideas semejantes con concepciones derivadas del Antiguo Testamento. Asimismo, no podemos ignorar el parecido con ciertas doctrinas de los *Hermetica*. Probablemente, por tanto, lo que tenemos en Valentín, como en otros, no es un desarrollo a partir de Juan, sino más bien una comunicación de algunos elementos cristianos con un esquema que pertenece, en lo fundamental, a otra tradición. Lo significativo en este caso es que en el cuarto Evangelio existen huellas de un esquema semejante.

2. *Mediadores gnósticos*

En el esquema joánico, el Logos desempeña el papel de mediador entre la esfera superior y la inferior, tanto en el sentido de que es el agente del Dios supremo en la creación, como en el sentido de que al bajar a este mundo revela al Dios supremo y abre un camino para que asciendan los hombres. En los diversos sistemas gnósticos, estas funciones están diversamente distribuidas entre un número de seres. En todos ellos, el creador inmediato del mundo se distingue del Ser Supremo y, en varios de ellos, la tarea de bajar a revelar la verdadera Gnosis se asigna a uno o más seres sobrenaturales. El Logos aparece raramente con una función especialmente significativa. En los sistemas de Basílides y Valentín el Logos es uno entre los eones, pero no es creador ni revelador, y los valentinianos explican que Jesús, el Salvador, es llamado Logos «en razón de su padre» porque nació de los eones, entre los que se cuenta el Logos, y que en su encarnación se convirtió en un «logos celeste» por la bajada del Espíritu Santo. El mejor modo de explicar todo esto es suponer que la tradición general de la que derivan los sistemas gnósticos no utilizaba la idea del Logos, y que ésta fue introducida en estos sistemas debido al lugar que ocupaba ya en el pensamiento cristiano. La única excepción importante es, quizá, un pasaje en el documento naaseno, al que haré referencia en seguida.

El otro término que utiliza Juan para designar al mediador es «Hijo del Hombre». Este es, naturalmente, un término cristiano tradicional, pero ya hemos visto que, usado por Juan, tiene cierta afinidad con la idea de un Hombre celeste que encontramos en Filón y en los *Hermetica*. Esta idea desempeña un papel en varios de los sistemas gnósticos. Debemos señalar que el término arameo que se oculta tras «Hijo del Hombre» *'bar nāšā'*, significa «hombre». Sin embargo, es improbable que los escritores gnósticos estuvieran familiarizados con este hecho, y en realidad algunos de ellos distinguen

entre «Hombre» e «Hijo del Hombre» [12], haciendo al último hijo del primero, según el significado estricto del griego. Por tanto, cuando encontramos la figura del Hombre celeste desempeñando un papel importante, podemos sentirnos suficientemente seguros de que no estamos tratando con ideas derivadas originalmente de una lectura de los evangelios.

En los sistemas de Valentín, «Hombre» aparece entre los eones de la Ogdóada primordial, pero no desempeña una función especial. Su consorte es «Iglesia», el prototipo celeste de los «pneumáticos» de la tierra. Así, pues, «Hombre» está allí únicamente para proporcionar un prototipo celestial a la raza humana que ha de ser creada cuando el mundo inferior sea formado según el modelo del Pléroma [13]. Podemos suponer que del mismo modo que el Logos está ahí porque ocupaba ya un lugar importante en el pensamiento cristiano, así también «Hombre» está ahí porque la idea era importante en una u otra de las tradiciones de que se alimentaban los gnósticos. El problema es si salió de la tradición cristiana o de alguna otra. La doctrina paulina del Hombre celeste pudiera ser una fuente. Pero, aunque la doctrina de Pablo pudiera proporcionar una sanción cristiana a la idea, no hay nada en el uso valentiniano del término que sugiera una referencia a Pablo. No hay ningún intento de identificar a «Hombre» con Cristo o con el Espíritu Santo. Además, como señala Reitzenstein, la argumentación de Pablo en 1 Cor 15,46-47 tiene un matiz polémico. Está argumentando contra una doctrina del Hombre celeste o espiritual que lo hacía anterior al «terreno». Tal doctrina se encuentra en Filón y algunos escritos herméticos y gnósticos. Así, pues, nos sentimos animados a buscar en otras direcciones el origen de la idea. De hecho, es en los sistemas más remotamente conectados con el cristianismo que el valentiniano donde el «Hombre» es importante. En el documento naaseno encontramos un «Archihombre» llamado Adamas, que se ha de identificar con el Hermes griego. Ahora bien, Hermes es el Logos, el «intérprete y demiurgo» de todas las cosas que fueron, son y serán. Por otro lado, la tierra produjo una imagen de este Archihombre, un segundo Hombre al que los pueblos conocen bajo diferentes nombres. Los caldeos lo llaman Adam. Permanece sin aliento, sin movimiento, como una estatua, hasta que de lo alto le es dada un alma. Este alma fue hecha descender sobre él desde el Archihombre. El «hombre interior» en todos los hombres es en realidad Adamas, el Archihombre. Cuando un hombre renace espiritualmente, esta humanidad inmanente alcanza, por así decirlo, la plenitud del ser. El renacido es un «hombre perfecto» y, en cierta manera, idéntico a Adamas. A éste se refería Jeremías cuando dijo

[12] Por ejemplo, Naaseno, Hipólito, *Refut.* V, 6, Monoimos, *ibid.* VIII, 12, setcos y ofitas, Ireneo, *Adv. Haer.* I, 28.

[13] Cf. Fragmentos valentinianos en Clemente de Alejandría, *Strom.* (Stählin, 1906) II, 8.36.4: «Adán, formado según el nombre de Hombre, compartió el temor del Hombre preexistente».

(17,9): «es hombre y ¿quién lo conocerá?»; «porque el conocimiento del hombre es el comienzo de la perfección, pero el conocimiento de Dios es la perfección acabada» (Hipólito, *Refut,* V, 8). Es difícil reducir la enseñanza del documento a un conjunto coherente, pero su sentido parece ser que hay un hombre en los hombres que es realmente el vástago y la contrapartida del Hombre eterno, celestial y divino, y que cuando un hombre es iniciado en la gnosis se libera de su yo carnal y llega a identificarse totalmente con el hombre verdadero que hay dentro de él. Las afinidades de todo esto con la doctrina del «Hombre» de algunos de los *Hermetica* son evidentes. Se le da un matiz cristiano al decir que Cristo es el verdadero hombre que está en los hombres: «el Hijo del Hombre en todos los nacidos» (es decir, descendencia del «Archihombre»), «marcado por el logos sin marca» (*ibid.* V, 7); y Jesús es el tipo del «hombre» perfecto: «el hombre perfecto marcado por el (Hombre) de arriba sin marca» (*ibid.* V, 8). Es evidente que esta identificación de Cristo con el «Hombre» es secundaria. La figura del «Hombre» no proviene de fuentes cristianas.

En Ireneo, *Adv. Haer.* I, 28 (Harvey), tenemos, probablemente, una variante de la misma doctrina, atribuida aquí a los Setianos, llamados también Ofitas, que dicen «que había una cierta luz primordial en poder de Profundidad, bendita, incorruptible e infinita; y es el padre de todo, y se llama el Primer Hombre. Y a su pensamiento, que procede de él, llaman... el Hijo del Hombre, el Segundo Hombre». La doctrina es cristianizada haciendo de Cristo el descendiente del Primer Hombre y del Espíritu Santo, Primer Principio femenino. También los bárbelo-gnósticos de Ireneo, I, 27, tienen una genealogía un tanto oscura en la que *Pensamiento* y *Logos* alumbran a *Autogenes* y éste produce «*hominem perfectum et verum quem Adamantem vocant* y, como consorte suya, a *Agnitionem perfectam.* De ellos nace *lignum, quod et ipsum Gnosin vocant*». En esta genealogía Cristo es, por decirlo así, un pariente más viejo del «Hombre», emanado en una etapa anterior a la de *Logos* y *Pensamiento.* Teniendo presentes algunas otras formas de la doctrina del «Hombre» podríamos interpretar esto en el sentido de que la verdadera humanidad de un hombre emerge sólo cuando abraza la gnosis y se convierte así en un antitipo de la pareja celeste, que son la descendencia del Logos y el pensamiento del Logos.

En cualquier caso, parece claro que «Hombre» era una figura en alguna tradición no cristiana a la que se remontan estos diversos sistemas [14] y que fue puesta en contacto con ideas cristianas de diver-

[14] No puedo ocuparme aquí del primer origen del mito del «Hombre». Reitzenstein lo encuentra en la religión iranía. Bousset lo hace remontar a la mitología babilónica. Pero los mitos babilónicos y los antiguos mitos iranios parecen tener una conexión muy débil con los sistemas filónico, hermético y gnóstico. Estos sistemas, como hemos visto, al ser examinados apuntan a un esquema común, bastante uniforme, que se enconde tras todos ellos. Este esquema común, por lo que me consta, no está atestiguado en ningún documen-

sas formas. Parece difícil resistirse a concluir que también Juan está aludiendo a una tradición de este tipo. Para él, el Hombre es idéntico al Logos (como en el documento naaseno y, como hemos visto, en Filón), es la descendencia del Dios supremo, el Padre; baja al mundo para revelar el conocimiento del Padre y, al subir de nuevo, arrastra tras él a los renacidos, en los que él mismo habita. El lenguaje empleado en esta frase es, desde cualquier punto de vista, joánico y gnóstico a la vez, pero la diferencia entre el cristianismo joánico y el gnosticismo resalta con mayor claridad al ser tan ampliamente semejante la terminología.

3. *La redención gnóstica*

¿Cuál es, pues, la concepción gnóstica de la redención? Naturalmente viene por medio de la gnosis. Marcos el Valentiniano enseñaba «que la redención perfecta es simplemente el conocimiento de la grandeza inefable; porque dado que la carencia [15] y el sufrimiento o pasión han venido por medio de la ignorancia, todo el estado de cosas producido por la ignorancia se disipa con el conocimiento, de modo que el conocimiento es la redención del hombre interior. No es corporal (porque el cuerpo es corruptible), ni tampoco psíquica, pues el alma procede de la Carencia y es, por así decirlo, la morada del espíritu [16]. La redención, por tanto, debe ser espiritual porque el hombre espiritual es redimido por medio del conocimiento» [17] (Ireneo, *Adv. Haer.* I, 14 (Harvey)).

¿Qué es pues, este conocimiento? «El evangelio», dice Basílides, «es el conocimiento de las cosas supramundanas». Es precisamente el conocimiento expresado en los mitos gnósticos: conocimiento de la naturaleza y del origen de los eones celestes, de la naturaleza y el origen de este mundo y los poderes que lo gobiernan, de la naturaleza y el origen del hombre. Supuesto que eres el tipo de persona capaz de recibir este conocimiento y de ascender al mundo superior, serás capacitado, al recibirlo, para separar tu verdadero yo del orden material al que es esencialmente extraño, y para encontrar tu camino a través de las barreras que separan este mundo del otro. El conocimiento que posees te armará contra los poderes que se te opongan en

---

to anterior. Lo cual quiere decir que los documentos más antiguos en que aparece el mito del Hombre, en una forma pertinente para nuestro propósito, están claramente expuestos a la influencia judía, y las especulaciones judías sobre Adán parecen haber tenido por lo menos tanta influencia como las ideas tomadas de las fuentes iranias. Véase W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, c. 3.

[15] «Carencia» es lo contrario de «plenitud»: como el reino superior es plenitud o totalidad, así el reino inferior es esencialmente carencia.

[16] En latín *spiritus velut habitaculum*. El griego de Epifanio dice: «como morada del Padre».

[17] *Redimi enim per agnitionem interiorem hominem spiritalem;* griego «por Moisés» en vez de «por el conocimiento».

tu camino. De este modo, el iniciado está instruido para decir a los poderes, cuando los encuentra después de la muerte:

«Soy un hijo del Padre: el Padre es preexistente, el hijo está en el presente. He venido a ver mis propias cosas y las ajenas; aunque no totalmente ajenas, sino las cosas de Ajamoth, que es hembra y las hizo para ella misma. Soy de la raza del Preexistente y estoy de camino hacia mi hogar de donde salí». Al decir esto, los poderes huyen y él llega a los que están junto al Demiurgo. A éstos les dice: «Soy una vasija preciosa, más preciosa que la que os creó. Si vuestra Madre ignora su propio origen, yo me conozco a mí mismo y sé de dónde soy e invoco a la Sabiduría inmortal, que está en el Padre, y a la Madre de vuestra Madre, que no tiene ni Padre ni Consorte; pero al ser hembra y nacida de una hembra, os hizo sin conocer a su propia Madre, sino pensando ser ella sola. Pero yo invoco a su Madre. Cuando los que rodean al Demiurgo oyen esto se turban profundamente y condenan su origen y la raza de su Madre; y el muerto continúa su camino hacia su hogar, despojado de su atadura, esto es el alma» [18].

En una palabra, conocimiento es poder. El que sabe lo que es y de dónde es puede encontrar el camino hacia su casa. El que conoce la naturaleza del mundo y los poderes que lo gobiernan, puede vencer a estos poderes. Por tanto, el que aporta conocimiento a los hombres es su Salvador. Así, en un himno naaseno se hace decir a Jesús:

«Mira, oh Padre, esta búsqueda de males sobre la tierra está totalmente desviada de tu espíritu. Pero trata de escapar de un caos amargo y no sabe de qué manera hacerlo. Por consiguiente, envíame a mí, Padre. Teniendo los sellos bajaré. Atravesaré todos los eones y descubriré todos los misterios y revelaré las formas de los dioses. Y llamando a Conocimiento comunicaré los secretos del camino sagrado» [19].

Así es como Cristo aparece en forma de redentor gnóstico. Es claro que, fuera lo que fuese lo que entendía Juan al hablar de conocimiento que es vida eterna por medio de Cristo, no era esto lo que él quería decir. En el cuarto Evangelio, sólo unos pocos versículos del prólogo tratan de los orígenes del mundo y del hombre, y esto no es ofrecido como el contenido de la revelación traída por Cristo; solamente indica quién es él y con qué autoridad habla. Lo que él revela es a Dios mismo, que amó de tal manera al mundo que envió a su Hijo. Y esto lo revela «haciendo las obras de Dios» y, en última instancia, entregándose a sí mismo para que la vida que está en él pueda quedar a disposición de todos los hombres. El conocimiento de Dios que él trae a los hombres toma la forma de amor, confianza

[18] Ireneo, *Adv. Haer.* I, 14.
[19] Hipólito, *Refut.* V, 10.

y obediencia a su Padre, con el que es eternamente uno, ya sea en la tierra o en el cielo. Esta es la importancia del paralelismo y el contraste. Tanto Juan como los gnósticos siguieron una tendencia profundamente arraigada que buscaba redención en el conocimiento. El y ellos creían que tal «conocimiento» había sido dado en la revelación cristiana. Las diferentes teorías que emitieron sobre lo que es la «gnosis» cristiana hacen del cristianismo joánico, a pesar del sustrato común, una cosa totalmente distinta del gnosticismo semi-cristiano o para-cristiano. Pero todo esto será objeto de un tratamiento más amplio en capítulos posteriores.

VI

MANDEISMO

La religión mandea es practicada actualmente por una pequeña comunidad en el Irak. Sus cultos y creencias fueron dados a conocer a los europeos por viajeros que recorrieron el Oriente, pero ahora se conocen con más exactitud a través de la publicación de sus escritos sagrados, redactados en un dialecto arameo. Los principales son el Ginza («Tesoro») y el Libro de Juan, ambos colecciones de tratados originalmente más o menos independientes, junto con textos litúrgicos [1]. Ninguno de los manuscritos del Ginza o del Libro de Juan son anteriores al siglo XVI. Sin embargo, la colección es indudablemente mucho más antigua y probablemente data del primer período islámico, cuando los mandeos quisieron ser reconocidos por sus conquistadores, junto con los judíos y los cristianos, como «pueblo del Libro». Por tanto, la recopilación del canon mandeo no puede fecharse mucho antes —si es que tuvo lugar antes— del 700 d.C. Esto no quiere decir que algunos escritos en él contenidos no puedan ser anteriores, aunque partes considerables del Ginza y del Libro de Juan se escribieron con certeza después de la aparición del Islam, dado que contienen referencias a Mahoma y a la expansión de su religión. La más temprana alusión literaria a la secta se encuentra en Teodoro bar Khonai (792 d.C.). Para la historia de los mandeos y sus creencias antes del 700 dependemos exclusivamente de la deducción y la especulación. Algunos escritores modernos sostienen que es posible retrotraer algunas partes de la literatura mandea, o al menos las tradiciones que representa, al comienzo de la era cristiana o incluso antes; y a estas teorías se debe el que la cuestión mandea haya desempeñado un papel en las discusiones sobre los orígenes del cristianismo y del cuarto Evangelio en particular.

Los escritos mandeos son un enrevesado y prolijo fárrago de teología, mito, cuentos, enseñanzas éticas, normas rituales y algunas cosas que se pretende hacer pasar por historia. No tienen unidad ni

[1] Traducciones alemanas por Mark Lidzbarski: *Das Johannesbuch der Mandäer* (1915); *Mandäische Liturgien* (Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1920); *Ginza, der Schatz, oder das grosse Buch der Mandäer* (1925). Este capítulo está basado principalmente en un estudio del Ginza en la traducción de Lidzbarski. Para la historia del mandeísmo me he basado ampliamente en Burkitt y Pallis (véanse las referencias *infra*).

coherencia, y no es posible dar un resumen sucinto de su enseñanza. Esta no es ni consistentemente monoteísta, ni consistentemente basada en un dualismo no diferente del de los maniqueos.

Existe un reino de la luz, cuyos miembros son súbditos del «gran Rey de la Luz», también llamado «la Gran Vida». Frente a éste existe un reino de las tinieblas, regido por Ruḥa d'Qudša (el Espíritu Santo) y sus hijos, los planetas y los demonios del Zodíaco. El universo es una especie de compromiso entre los dos reinos. El demiurgo mandeo, Ptahil [2], es el descendiente de los seres de la Luz, pero hay algo siniestro en su nacimiento. En un relato, su padre Abathur miró en las aguas de las tinieblas y vio allí su imagen; esta imagen era su hijo Ptahil [3]. Se le representa como loco e imprudente [4]. Con el permiso y la ayuda de los seres de la luz hace del caos primordial de tinieblas un mundo que contiene elementos de luz, pero Ruḥa y su prole se interfieren constantemente y estropean su trabajo [5]. Con su técnica crearon el cuerpo del hombre [6], que pertenece por tanto al reino de las tinieblas. En cambio, el alma del hombre es enviada desde el reino de la luz, y está emparentada por naturaleza con los seres de la luz [7].

De este modo, el alma es en este mundo un prisionero, atormentado por los poderes de la muerte del cuerpo. Pero incluso entonces la evasión no es segura, porque el alma, en su camino hacia el reino de la luz, debe pasar una formidable serie de puestos de guardia (*Maṭṭaratha*), en cada uno de los cuales un demonio acecha para apresarla [8]. Unicamente el alma que se ha preparado de antemano puede abrirse camino con éxito. La preparación consiste esencialmente en la ejecución debida del ritual mandeo, combinada con la comunicación de un mito que proclama que los poderes de la luz han vencido ya a los poderes de las tinieblas.

---

[2] Es obviamente el Ptah egipcio, el creador, al que se le ha añadido la sílaba *-il* por analogía con los nombres hebreos de los ángeles. En el Ginza se ofrece una etimología aramea, haciendo derivar el nombre de la raíz *pth,* «abrir».

[3] Ginza, parte derecha [*Right-hand part*] (en el sucesivo G.R.), V, 1, 168. Su morada está en el límite entre el mundo de la luz y el mundo de las tinieblas: el lugar adecuado para el Demiurgo en un esquema gnóstico. Cf. también XIV, 3, 309. Al final será bautizado y se salvará: Ginza, parte izquierda [*Left-hand part*] (G.L.), II, 14, 55-56.

[4] G.R. V, 1, 169. Su padre Abathur actuó presuntuosamente al encomendarle una tarea que era incapaz de llevar a cabo, cf. III, 93.

[5] G.R. III, 94ss. Es curioso que entre la muchedumbre de seres míticos Ptahil destaca por algo parecido a un carácter individual. La descripción de su incapacidad ante una tarea demasiado grande para él y de su derrota a manos de los astutos demonios tiene algo de humor y de emoción. La razón de ello reside, sin duda, en que los otros son o buenos o malos; Ptahil, como nosotros, posee un poco de cada cosa, de bondad y maldad.

[6] Así G.R. III, 100. En otro lugar el mismo Ptahil crea al Adán corpóreo y a Eva después de haber sido «separado de la luz» (G.R. X, 241).

[7] G.R. X, 241, *y passim.*

[8] G.R. V, 3, 180ss.

La parte central del ritual es el bautismo en agua viva (es decir, corriente), porque dicha agua contiene la fuerza del agua celeste de la vida, que fluye en el reino de la luz. El bautismo se repite frecuentemente, pues sólo por él el alma se mantiene limpia de la mancha de la materia e impregnada del poder de la luz. La persona bautizada lleva una túnica blanca que simboliza las vestiduras de luz de los seres celestiales, y otros diversos objetos, en particular una corona y un báculo, igualmente simbólicos, se emplean en el rito. En el acto de bautizar, el sacerdote pone su mano sobre el bautizado y pronuncia nombres divinos sobre él, y cuando sale del agua le da la mano derecha simbolizando su recibimiento en la asamblea del reino de la luz [9].

Con el mito que se comunica a los creyentes se pretende asegurarles que este ritual se basa en las realidades últimas y que tiene una eficacia divinamente garantizada. Este mito es recitado en muchas formas distintas, pero el tema esencial es el descenso de un ser divino —Manda d'Ḥayye [10] (el Conocimiento de Vida), un hijo de la Gran Vida (o, a veces, *su hijo Hibil*)— al reino inferior su agónica pero victoriosa lucha con los poderes de las tinieblas, y su ascensión triunfante al reino de la luz y su reunión con la Gran Vida y toda la asamblea celestial.

El sentido del relato es que, así como Manda d'Ḥayye (o a veces Hibil-Ziwa; véase más adelante) entró en el dominio de los poderes del mal, resistió su hostilidad y obtuvo la victoria, como él atravesó los mundos sucesivos que hay entre este mundo y el reino de la vida y la luz, y venció a sus guardianes demoníacos, así también el alma, prisionera ahora en el reino de las tinieblas, puede obtener la victoria. Más en particular, se narra que el campeón divino antes de su descenso recibió el bautismo, la túnica, la corona y el báculo y el abrazo ceremonial (*qušṭa*) de los habitantes del mundo de la luz y con el poder de éstos descendió sin temor: «aquel a quien su Padre arma, sella, bautiza y establece no tiene por qué temer a los milagros» [11]. Así pues, el ritual del bautismo mandeo es concebido como una repetición del proceso por el cual el campeón divino fue capacitado para obtener la victoria. Ha de observarse que el descenso y el ascenso de Manda d'Ḥayye o precede a la creación o está en conexión con el proceso de la misma; en uno u otro caso, ésta tuvo lugar antes de que existiera el hombre.

---

[9] Ver S. A. Pallis, *Mandaean Studies* (trad. ingl. 1919) 160ss, donde se reconstruye el ritual mandeo a partir del Ginza, el Libro de Juan y textos litúrgicos.

[10] *manda' d'ḥayyé'* no es mandeo, a mi juicio, y parece que los mismos mandeos no saben qué significa «conocimiento de vida», sino consideran la expresión simplemente como el nombre propio de su Dios. Véase Lidzbarski, *Joh. B.* XVII; Pallis, *op. cit.*, 146; Casey, *The Study of Gnosticism*: JTS 36 (1953) 53-54.

[11] G.R. V, 1, 137.

Cuando es creado el hombre los poderes inferiores que produjeron su cuerpo no son capaces de animarlo. Por ello, la Gran Vida envía un alma que es idéntica y a la vez imagen del «Adán oculto», Adakas (*'d'k's = 'dm k'sy'*), un ser de luz, a veces identificado con Manda d'Hayye, y Adán cobra vida [12]. Los planetas con Ruha, su madre, intentan por todos los medios hacerle caer en su poder, pero la Gran Vida llama y envía a los tres ayudantes, Hibil, Šitil y Enoš [13], que proporcionan a Adán una esposa, Hawwa, y le capacitan para fundar una familia, y le enseñan el ritual (incluyendo el mito subyacente al ritual de la victoria sobre los demonios), con el cual él y su raza pueden escapar al dominio de los planetas y subir hacia la vida a la muerte del cuerpo [14].

Como se ve, la religión mandea se presenta como fundada en una revelación primitiva. En boca del «Mensajero puro», que es Hibil o Manda d'Hayye, se ponen enseñanzas sobre teología y cosmología, mandamientos éticos y rituales y una visión de la historia venidera del mundo, de manera muy semejante a como en las apocalipsis judías materias similares son puestas en boca de Henoc o de los patriarcas [15].

La historia del mundo se concibe dividida en épocas sucesivas [16]. Las tres primeras épocas, de Adán a Nu (Noé), terminan con catástrofes que destruyen a todos los vivientes, excepto a ciertos individuos. Las almas de los muertos suben todas a la luz, y el mundo se renueva por medio de los supervivientes. Después de Noé, los poderes del mal incrementan sus asaltos a la humanidad. Uno de ellos, Adonai, saca a los judíos de Egipto y da la Ley por medio de Miša bar Amra (Moisés) [17]. Al final, los siete planetas hacen descarriarse a todos los hijos de Adán. Uno de ellos, Nbu (Hermes, el planeta Mercurio), es llamado también Cristo. Este se reveló «de una forma diferente», revestido de fuego, llamándose a sí mismo «Jesús, el Salvador». Aquí debo citar las palabras de G.R. I, 200ss, pp. 28-29:

«Dice: 'Yo soy Dios, el Hijo de Dios, al que mi padre ha enviado aquí'. El te dice: 'Soy el primer mensajero, soy Hibil-Ziwa, que he venido de lo alto'. Pero no le confieses, porque no es Hibil-Ziwa. Hibil-Ziwa no está vestido de fuego. Hibil-Ziwa no se revela en esta edad. Por el contrario, Enoš-Uthra llega y se traslada a Jerusalén vestido con un vestido de nubes de lluvia. Se pasea en forma corpórea,

[12] G.R. III, 101-102.

[13] Es decir, Abel, Set y Enós, G.R. III, 104-106.

[14] G.R. III, 106-107.

[15] G.R. I, 79ss, 12ss (Hibil-Ziwa = Gabriel habla), II, 1,12ss, pp. 32ss (Hibil-Ziwa).

[16] G.R. I, 181ss, 26ss; II, 1.118ss, 48ss.

[17] G.R. II, 104, 45. A los judíos se les llama *yhwty'*, porque pecaron (de la raíz *ht'* = hebr. *ht'*). Por otra parte, se considera un pecado de Jesús el que «pervirtiera la Torá», G.R. II, 1.147, 56; según G.R. II, 1, 125, 50 habrá verdaderos creyentes en el mundo desde los tiempos de Moisés hasta el final de los siglos.

pero no está revestido de vestido corpóreo. No existe en él ira feroz. Va y viene en los años de Paltus (Pilato), el rey del mundo. Enoš-Uthra viene al mundo con el poder del alto Rey de la Luz. Cura a los enfermos, hace ver a los ciegos, limpia a los leprosos, levanta a los tullidos que se arrastran por el suelo, de manera que pueden andar, hace hablar a los sordos y mudos y resucita a los muertos. Consigue creyentes entre los judíos y les enseña: Hay vida y hay muerte, hay tinieblas y hay luz, hay error y hay verdad. Convierte a los judíos al nombre del alto Rey de la Luz».

Después de esto, Enoš-Uthra asciende a lo alto, la ciudad de Jerusalén es devastada y los judíos dispersados. Finalmente viene Amaṭ, hijo del mago Bizbaṭ (Mahoma), y hace descarriarse a las almas de los hombres. Un relato semejante con muchas ampliaciones se ofrece en G.R. II, 1. 118ss, p. 48ss. Aquí Enoš-Uthra expone los engaños de Jesús, y los judíos crucifican a Jesús por impostor y encarcelan a sus seguidores, *l.c.* 156, p. 58.

Luego, los mandeos narran cómo poco antes de la caída de Jerusalén dos personas aparecieron en Judea. Ambas eran seres sobrenaturales en forma humana. Una era Nbu, el perverso planeta Mercurio, que apareció como Jesús. El otro era Enoš, el tercero de los tres Ayudantes de la humanidad, que apareció como — ¿quién? Todos los demás personajes que aparecen en el esbozo de la historia del mundo después de Noé son figuras históricas: Abrahán, Moisés, Salomón, Jesús. ¿Quién era la figura histórica que encarnaba Enoš, de igual forma que Jesús encarnaba a Nbu?

En G.R. II, 1, 151-152, p. 57 se introduce otra figura:

«Además, en esa edad nacerá un niño que se llamará Yohana, el hijo del gran padre Zakhría, que le fue concedido en edad avanzada, cumplidos los cien años. Su madre Enišbai quedó encinta de él y le parió en su ancianidad. Cuando Yohana crece en esta edad de Jesusalén, la fe descansará en su corazón. Alcanzará el Jordán y completará el bautismo veinticuatro años antes que Nbu tome un cuerpo y entre en el mundo. Cuando Yohana vive, en esta edad de Jerusalén, y completa el bautismo, Jesucristo llega, entra con humildad y recibe el bautismo de Yohana y se hace sabio por la sabiduría de Yohana. Pero luego distorsiona la predicación de Yohana, altera el bautismo en el Jordán, pervierte las palabras de la verdad y predica blasfemias y falsedad en el mundo».

Cuando Yohana termina su carrera, Hibil-Ziwa [18] o Manda d'Ḥayye [19] viene a él en forma de un niño que desea el bautismo, pero cuando trata de entrar en el agua, el agua se retira delante de él. Yohana le reconoce, y es llevado a lo alto, al mundo de la luz, bautizado en el Jordán celestial, y revestido con vestidos de luz [20].

[18] G.R. II, *loc. cit.*
[19] G.R. V, 4, 190.
[20] Este relato, muy ampliado, ocupa todo el G.R. V, 4.

No hay duda de a quién se alude. Es la figura familiar de Juan el Bautista, hijo de Zacarías e Isabel, que bautizó en el Jordán y a quien Jesús vino para recibir el bautismo.

Así, pues, el falso Mesías tiene dos adversarios, Yohana y Enoš-Uthra. Resulta tentador sugerir que hubo dos relatos, en uno de los cuales aparecía Yohana y en el otro Enoš-Uthra, y que ambos han sido combinados en G.R. II, 1. Esto no es imposible, pero no puede probarse. En todo caso, no es legítimo concluir que Enoš-Uthra apareció en la forma de Juan, como Nbu apareció en la forma de Jesús. En ningún lugar se sugiere que Juan fuera otra cosa que un hombre, nacido milagrosamente, eso sí, pero que como todos los hombres poseía un cuerpo (no así Enoš-Uthra), del que se separa su alma antes de ascender. No se dice en ninguna parte que fuera el Mensajero divino. Queda pendiente la pregunta: ¿quién es Enoš-Uthra? Dejaré de momento esta cuestión para considerar una teoría que ha sido propuesta, con un apoyo respetable, sobre las relaciones del mandeísmo con Juan el Bautista y con los orígenes del cristianismo.

La teoría consta de dos partes. En primer lugar se dice que el núcleo del mandeísmo es un mito ligado al antiguo misterio iranio de la redención. El mito y el misterio son precristianos y están a la base de la formación de la doctrina cristiana, especialmente en sus formas joánica y gnóstica [21]. En segundo lugar, se afirma, el ritual y el mito mandeos fueron formulados, de hecho, por Juan el Bautista, y los mandeos del siglo VIII y siguientes son los sucesores de la secta baptista a que se alude en Hch 18,24-19,7 [22]. El cristianismo surgió de esta secta baptista. Sus miembros eran llamados nazoreos, nombre con el que se designan a sí mismos los mandeos en sus Escrituras. Jesús el Nazoreo, un discípulo de Juan, se apropió del nombre y lo dio a la nueva secta que fundó. La figura de Juan que presenta el Nuevo Testamento responde a la figura de Jesús que presenta la literatura mandea. En cada caso, una de las dos sectas hermanas, luego rivales, rebate las pretensiones hechas por el jefe de la otra.

Esta teoría ha sido sostenida especialmente por M. Lidzbarski en sus Introducciones al Ginza y al Libro de Juan, por R. Reitzenstein [23], y por R. Bultmann [24].

---

[21] Véase Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* (1921).

[22] Es asombroso lo que han construido sobre esta sobria y oscura sección de Hechos escritores de diversas escuelas. La construcción es necesariamente precaria, por apoyarse en cimientos tan inadecuados. Incluso no está claro en absoluto que el pasaje se refiere a una «secta baptista». Los doce hombres de Efeso son llamados «discípulos», palabra que, cuando no va seguida de más calificación, se emplea constante e invariablemente para designar a los cristianos.

[23] En *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse*: «Sitzungsb. d. Heidelberger Akad. d. Wiss.» (1919).

[24] Principalmente en un artículo en ZNTW 24 (1925) 100-146. El voluminoso comentario de Bultmann al cuarto Evangelio no llegó en su conjunto a mis manos hasta después que esta obra estuviera acabada.

Reitzenstein intenta recuperar fuentes mandeas muy tempranas de ciertas partes de la literatura, en particular, de los largos pasajes paralelos, G.R. I, 1-204, pp. 1-30; II, 1-165, pp. 30-61. A éstos los considera recensiones variantes de una *Kleinere Sammlung* más antigua, a la que da por título «El libro del Señor de la Grandeza», y que supone que en un tiempo tuvo una existencia independiente. La mayor parte de esta «colección menor» es tardía, sin lugar a dudas, pero él cree que es posible reconstruir a partir de ella, con la ayuda de algunos pasajes del Libro de Juan, uno o más documentos originales que pueden fecharse con cierta aproximación. Un documento, en particular (que contiene, entre otras cosas, el núcleo original del pasaje anteriormente citado [p. 119] del G.R. I, 200-1), ofrece, en su opinión, información auténtica sobre la primitiva historia de los «Nazoreos» o protomandeos, y de sus relaciones con el cristianismo naciente. Reitzenstein compara pasajes de este hipotético documento con pasajes paralelos o semejantes de los evangelios y concluye que la fuente mandea debe ser anterior.

Todo el proceso de reconstrucción es una obra maestra de ingeniosidad característica, pero se basa en demasiados supuestos gratuitos[25]. La comparación con los evangelios, con miras a establecer fechas, está hecha frecuentemente con agudeza, pero es necesario tener siempre en cuenta que se está comparando con ellos, no un documento existente, sino un texto reconstruido del que se han eliminado las pruebas de una fecha posterior[26]. La reconstrucción es demasiado especulativa como para proporcionar una fuente fiable de información histórica.

Puesto que nos hemos embarcado en esta discusión debido a su importancia para el estudio del cuarto Evangelio, debemos tomar en consideración la forma especial de la teoría propuesta por Rudolf Bultmann en el artículo anteriormente citado. Según Bultmann, el cuarto Evangelio representa una revisión cristiana del mito corriente en la secta baptista (nazorea o mandea), en el que las ideas directrices son las del mito originalmente iranio en su forma mandea, y se reclama para Jesús la condición de Mensajero divino que baja y asciende de nuevo para la salvación de los hombres. El tipo de pensamiento cristiano que este mito representa, al estar muy próximo al del mandeísmo y de su fundador, Juan el Bautista, es realmente más primitivo que el representado por los evangelios sinópticos, que son el producto de la reacción judía.

---

[25] No es exagerado decir que en la última obra de Reitzenstein gran parte de la literatura antigua se convirtió en un vasto rompecabezas para ser cortado y recompuesto mediante métodos que a menudo prácticamente olvidan la sentencia que afirma que «una cadena es tan fuerte como su eslabón más débil».

[26] Como hace notar Lidzbarski, ningún documento escrito en el siglo I o alrededor de esta centuria podía haber llamado a Pilato «rey del mundo». Naturalmente Reitzenstein no piensa que la expresión aparecía en el documento primitivo, pero no hay otra razón para eliminarla que su inaceptabilidad en un documento del siglo primero.

En apoyo de sus tesis Bultmann aduce: 1) la polémica contra las pretensiones de Juan el Bautista, que ha sido consideradas por muchos críticos como dirigidas contra una secta baptista; 2) ciertas semejanzas de lenguaje y de imágenes entre el cuarto Evangelio y la literatura mandea; y 3) todo una serie de afirmaciones sobre Jesús en el cuarto Evangelio de las que pueden señalarse paralelos en afirmaciones semejantes sobre las figuras divinas del mandeísmo.

Bultmann presenta una lista formidable de paralelos, apoyados por paralelos semejantes procedentes de documentos tales como las Odas de Salomón, los Hechos de Juan y los Hechos de Tomás, incluyendo el Himno de Alma. Los paralelos son con frecuencia sorprendentes. Sin embargo, no se puede decir que una simple comparación sugiera que en todos los casos el miembro mandeo del paralelo sea anterior al joánico. «La literatura mandea, dice Bultmann, es especialmente instructiva en cuanto que en ella ideas que en el Evangelio de Juan se expresan con breves giros sintácticos y expresiones técnicas se formulan con más o menos pintoresquismo o, al menos, con escenas explícitas». Quiere decir Bultmann que donde se da este caso se debe conceder la prioridad a la forma mandea. Yo no puedo aceptar esto como un principio crítico válido. Cuando, por ejemplo, aduce las conversaciones entre la Gran Vida y Manda d'Hayye (o Hibil), que preceden al envío del último al mundo inferior, y sugiere que las simples alusiones en el cuarto Evangelio al envío del Hijo por el Padre suponen el elaborado aparato mítico de los pasajes mandeos, está argumentando en contra de la presunción natural en tal caso. Así también, las ideas del Buen Pastor y de la Vid se utilizan cuidadosamente elaboradas en el Libro de Juan, mientras en el cuarto Evangelio se las toca brevemente. Pero no puedo creer que un lector libre de prejuicios, al recorrer los diversos pasajes, suponga por un momento que la forma más breve depende de la más larga. La fuerza de los paralelos depende del establecimiento previo de la presunción de que el corpus mandeo contiene escritos que probablemente eran a la vez anteriores al cuarto Evangelio y conocidos para su autor. Si los mandeos fueron efectivamente fundados por Juan el Bautista, entonces este supuesto no es, al menos, descaradamente improbable.

Ahora bien, si Juan el Bautista estuvo en esta estrecha relación con la religión mandea, y si alguna parte de su literatura pertenece a su época, deberíamos esperar que se hubiesen conservado en ella algunos datos históricos independientes sobre él. Pero, en realidad, la literatura mandea denuncia únicamente un conocimiento de las leyendas sobre su nacimiento que se conservan en el Evangelio de Lucas, del hecho de que practicaba el bautismo y de que Jesús fue bautizado por él. A excepción de estos elementos del relato, todos los cuales están atestiguados por el Nuevo Testamento, no existe ni un solo hecho recogido por los escritos mandeos que pudiera significar una contribución a nuestro conocimiento del «Juan de la

historia». De los relatos del Libro de Juan, dice Lidzbarski: «uno podría haber dicho de antemano que no se podía esperar de ellos ningún nuevo material *histórico*, pero incluso la idea de que podrían encontrarse en ellos antiguas formaciones *legendarias* estaba destinado al fracaso» (*Johannesbuch*, p. 70). Todo es fantasía y cuento popular. Esta argumentación no impresionará profundamente a Bultmann, pues él piensa que los evangelios mismos contienen muy poca información fidedigna sobre Jesús; pero admitirá que el relato de la Pasión de los evangelios tiene un núcleo histórico (aun cuando pueda haber mucho adorno legendario), mientras los mandeos no saben siquiera, cómo encontró la muerte su supuesto fundador, un punto sobre el que nosotros estamos informados, tanto por Josefo, como por los evangelios.

Además, las creencias sobre Juan contra las que parece ir dirigida la polémica del cuarto Evangelio no son las de los mandeos. «El no era la Luz, pero fue enviado para dar testimonio de la Luz». Nada hay en la literatura mandea que indique que Juan era identificado con «la Luz» o «el gran Rey de la Luz». Ni se presenta en ella a Juan como «Mesías». El verdadero rival del falso mesías Jesús no es Juan sino Enoš-Uthra.

Por otra parte, el bautismo mandeo es un rito que se repite constantemente. El bautismo de Juan, según el Nuevo Testamento, es un sacramento escatológico recibido una sola vez, que asegura la entrada en la comunidad redimida en el juicio que se acerca. Si se replica que esto es una perversión cristiana, entonces debemos observar que el único testimonio que se aduce, fuera del mandeísmo, para probar la existencia de un secta distinta de seguidores de Juan el Bautista, Hch 18,24-19,7, no contiene ningún indicio de que Apolo o los doce varones de Efeso abandonaran la repetición del bautismo en favor de un bautismo único. Sin embargo, según la teoría que estamos discutiendo, éste era un punto fundamental de divergencia entre las dos sectas hermanas. En el caso supuesto, incluso un testimonio cristiano difícilmente podía evitar hacer referencia a él.

A la vista de estas consideraciones, el contacto entre Juan y los mandeos comienza a aparecer endeble. En efecto, no es necesario recurrir a ningún fundador individual para explicar el rito bautismal mandeo. Las abluciones rituales frecuentes eran normales en la mayoría de las religiones antiguas, incluido el judaísmo. Lo distintivo del bautismo cristiano, como según todas las apariencias, del bautismo de Juan, es su carácter único como rito de iniciación realizado de una vez para siempre.

Es curioso el hecho de que el nombre del Bautista, en las Escrituras mandeas, tiene frecuentemente la forma arábiga Yahya, bajo la cual aparece Juan el Bautista en el Corán. Aunque Lidzbarski trata de minimizar el significado de este hecho, la deducción natural es que

muchas de las alusiones a Juan, en particular en el Libro de Juan [27], pertenecen al período islámico. Esto refuerza la idea de que la preeminencia de Juan el Bautista es un desarrollo tardío. Los conquistadores musulmanes consideraban paganos a todos los que no podían exhibir un libro sagrado y un profeta. Los judíos podían apelar a Moisés y al Antiguo Testamento; los cristianos a Jesús y al Antiguo y Nuevo Testamento. Los mandeos compilaron su canon y propusieron a Juan el Bautista, que es mencionado con honor en el Corán, como su fundador [28]. Como hemos visto, la información que sobre Juan se ofrece, aparte lo que es mera fantasía o cuento popular, podría muy bien proceder del Nuevo Testamento. Incluso el relato de la entrevista de Juan con Manda d'Ḥayye tiene rasgos que recuerdan el relato de Mateo de la conversación entre Jesús y Juan antes del bautismo del primero. Figurase o no Juan en la tradición mandea antes del período islámico, parece claro que su *preeminencia* en la literatura pertenece a este período. Es principalmente en el Libro de Juan donde asume su condición de profeta y maestro de los mandeos, y es en el Libro de Juan donde aparece constantemente la forma arábiga Yahya, junto con Yohana. En el Ginza hay pocas alusiones a él. El *locus classicus* es el pasaje ya citado, G.R. II, 1, 151ss, p. 57. En el pasaje paralelo de G.R. I (200-201) no se menciona a Juan. Por tanto, probablemente no se le mencionaba en la fuente anterior que debe subyacer a ambos pasajes. Como hemos señalado, el material común a ambas recensiones hace de Enoš-Uthra, no de Juan, el verdadero contrario y adversario de Jesús, el falso mesías.

Esto nos retrotrae a la cuestión a que todavía no hemos dado respuesta: ¿Quién es Enoš-Uthra? Aparece en el relato como un *doble* de Jesús, sólo Jesús llega con furor revestido de fuego, mientras Enoš-Uthra aparece vestido de nubes y es manso y benéfico. Supóngase que preguntamos primero ¿quién es el Jesús mandeo? La respuesta está dada en una frase del Ginza que, sin duda alguna, es un añadido a la fuente, puesto que no aparece en las dos formas paralelas del documento, pero que, no obstante, representa correctamente su intención: *m'šiiḥa rumayya*, «el Cristo romano (es decir bizantino)» [29]. El Jesús del Ginza es el Cristo de la Iglesia ortodoxa [30] que

[27] En este libro la predicación del Bautista es introducida regularmente con la fórmula: «Yahya predicaba por la noche, Yohana al atardecer».

[28] Pallis, *Mandaean Studies*, 161, encuentra una razón semejante para el uso mandeo del nombre *nṣwry'*. La forma *an-Naṣara* se emplea normalmente en el Corán para designar a los cristianos. Por G.R. I, 199, sabemos que los mandeos estaban dispuestos, si se veían forzados, a llamarse cristianos, con restricción mental. Para asegurar su status bajo el régimen musulmán adoptaron el nombre por el que los conquistadores conocían a los cristianos. Esta explicación parece más probable que la ofrecida por Reitzenstein y Bultmann.

[29] G.R. II, 1, 140. Lidzbarski sugiere un juego de palabras: *rwmy'* = *rammāyā'* («el engañador»).

[30] Esto no quiere decir que la descripción de Jesús que se da procede de fuentes ortodoxas. Que El es el hijo de *Ruḥa d'Qudša* es una idea atestiguada en el Evangelio según los Hebreos, y pudo haberse mantenido sólo entre cris-

persiguió a los mandeos: «Cuando os oprima decidlo: 'Somos cosa *tuya*'; pero *no le confeséis en vuestros corazones, ni os apartéis de* vuestro Señor, el gran Rey de la Luz». Este pasaje aparece en ambas versiones del documento [31]. Pertenece, por tanto, a la fuente, que, según esto, debe pertenecer a un período en que la Iglesia cristiana era dominante y trataba de forzar el sometimiento de los mandeos. Ellos niegan al Cristo representado por la Iglesia perseguidora y oponen a él el verdadero Mensajero divino, Enoš-Uthra.

Burkitt [32] parece acertado al derivar esta figura del Cristo del gnosticismo cristiano o, más concretamente, de los marcionitas. El Cristo marcionita no es un hombre que muere, sino un ser divino vestido de forma humana, y así es Enoš-Uthra. Es bueno y misericordioso, el oponente del justo, pero cruel, Dios del Antiguo Testamento y de la Iglesia Ortodoxa; y, de igual forma, Enoš-Uthra es misericordioso y el oponente del iracundo Cristo bizantino. Ahora bien, Teodoro bar Khonai, el primer escritor que menciona a los mandeos, dice que su fundador, Ado, aprendió su doctrina de los marcionitas. Teodoro, podría, quizá, estar en lo cierto por lo menos respecto a que detrás de la figura de Enoš-Uthra está la figura de Jesús, según era presentado por los marcionitas en oposición a los ortodoxos. Sin embargo, el marcionismo no puede ser el único antepasado del mandeísmo, pues éste último difiere radicalmente de aquél, a) en el rechazo del celibato, y b) en la aceptación de elementos del Antiguo Testamento. Es cierto que, para los mandeos, el Adonai del Antiguo Testamento es un poder maligno, pero Abel, Set y Enoš se encuentran entre los poderes de la luz. Por tanto, hay otros factores, además del marcionismo, que contribuyeron a la creación del sistema mandeo, como de hecho dice Teodoro bar Khonai que los hubo.

Si se admite que Enoš-Uthra, en su aspecto de adversario del Mesías iracundo, es una figura derivada de fuentes cristianas heréticas, se siguen consecuencias importantes para la valoración de los documentos mandeos en relación con los orígenes cristianos. Para Reitzenstein y Bultmann, el núcleo del mandeísmo es la doctrina del Mensajero divino, idéntico al campeón divino que venció a los demonios, y al Hombre primordial cuya imagen o descendencia es el alma humana. Este Mensajero, como Enoš-Uthra, viene a los hombres para redimirlos del mundo maligno y para hacer al alma capaz de triunfar en el camino hacia el mundo de la luz. Se supone que esta doctrina se esconde tras la doctrina joánica del Hijo del Hombre, o incluso, como apuntaría Reitzenstein, que estaba en la mente de Jesús mismo.

---

tianos no ortodoxos y de habla semítica. La identificación de Cristo con Hermes, por otra parte, está atestiguada por el documento naaseno en Hipólito y debe provenir de alguna secta gnóstica sincretística. Pero el Jesús airado se refiere al Cristo adorado por la Iglesia ortodoxa.

31 G.R. I, 199; II, 1. 132.

32 JTS 29 (1928); cf. *Church and Gnosis*, c. IV.

El mito del Hombre primordial no parece, de hecho, desempeñar ninguna función determinante en el sistema mandeo, aunque el Adakas o «Adán oculto» del relato de la creación, que en algunos pasajes es también Manda d'Ḥayye, se remonta de alguna forma a este mito. Pero no parece que Enoš se identifique con él, a pesar de que el nombre de Enoš significa «hombre» [33]. Puesto que Enoš viene «vestido de nubes de agua», sería acertado asociarlo con la figura que «viene con las nubes del cielo» de Dn 7,13, si hubiera algún indicio de que el título «Hombre» (*br-nš'*), o su equivalente, era corriente para designar una figura mesiánica antes del cristianismo. Pero tal clase de indicios no existen. En cualquier caso, la figura de Daniel es únicamente «como un hombre» (*kbr-'nš*). El Hijo del Hombre que viene con las nubes» es una figura individual en los evangelios, pero no en ningún documento que sea con seguridad anterior [34]. El estrecho parecido entre la función de Enoš y la de Jesús en los evangelios tiene su más fácil explicación en una derivación de fuentes cristianas.

Pero, si esto es así, entonces la única aparición de un redentor histórico en la literatura mandea se debe a la influencia cristiana. Los mensajeros divinos, Manda d'Ḥayye, Ḥibil, o en otros lugares los tres Uthras, Ḥibil, Šitil y Enoš, tienen como cometido la victoria premundana sobre los demonios, y aparecen en la tierra para dar a Adán (o a Noé) la revelación primitiva; pero no vuelven a aparecer hasta el fin del mundo. No existe una aparición inconfundible del Mensajero divino en la historia [35], aparte la aparición de Enoš Uthra en los días de «Paltus, el rey del mundo», que es un simple calco del evangelio cristiano. El mandeísmo no ofrece ninguna excepción al dicho de Edwyn Bevan de que la idea de un redentor personal de la humanidad es siempre resultado de influencia cristiana [36].

Por tanto, las tesis de Reitzenstein de que el documento común que está tras los dos relatos paralelos de la historia del mundo en G.R. I y II, 1 es una obra del siglo I, y que el mandeísmo representa la

[33] El significado del nombre es explotado por Filón (*De Abr.* 7-12, etc.), pero, según parece, los mandeos desconocían su significado o eran indiferentes a él, como les ocurría con el sentido de **Manda d'Ḥayyê** (cf. p. 127). Sin duda es posible que la elección de **Enoš** para esta función se efectuó en un ambiente en el que todavía se mantenía vivo el significado hebreo del término; pero, para los mandeos, el nombre es simplemente uno del trío **Ḥibil, Šitil y Enoš**.

[34] Se suelen invocar a este respecto las Parábolas de Henoc; pero para las dudas sobre la autenticidad, fecha y sentido de los pasajes llamados del «Hijo del Hombre» en Henoc, cf. pp. 245-246. En todo caso, la función del «Hijo del Hombre» henóquico no se asemeja mucho a la de **Enoš** en el Ginza. Las semejanzas de éste son aún menores con la función del «Hombre primordial» en cualquiera de los documentos de fecha pertinente. Si **Enoš-Uthra** tiene alguna conexión con ideas pre-cristianas sobre una figura cuasimesiánica llamada «Hombre», es probable que sea a través de la tradición cristiana.

[35] Hay ciertamente pasajes en que se afirma que un Uthra ha impartido instrucciones al Elegido; pero éstas son repeticiones o de la revelación primitiva o de la enseñanza de **Enoš-Uthra**.

[36] Véase *Hellenism and Christianity*, 100-108.

enseñanza de una secta judía precristiana fundada por Juan el Bautista, de la que surgió el cristianismo, se vienen abajo ante la inherente improbabilidad de que tal secta y su literatura hubieran tenido una existencia continuada desde el siglo I hasta el VIII sin atraer la atención de ninguno de los escritores que vivieron durante este largo período [37].

La otra parte de la teoría, sin embargo, está todavía abierta a la investigación, a saber, que el núcleo del mandeísmo es un misterio antiguo precristiano y un mito de origen iranio. Reitzenstein trató de probarlo en su libro *Das iranische Erlösungsmysterium*. En este libro compara material mandeo con una vasta selección de textos cristianos, gnósticos, helenísticos y zoroástricos, mostrando de forma persuasiva, aunque no siempre de manera completamente convincente, cómo a través de todos ellos circulan ciertas ideas reguladoras. La dificultad reside en establecer la fecha en que tales ideas aparecen por primera vez en las combinaciones particulares que son esenciales para una reconstrucción del mito y el misterio. Con demasiada frecuencia, los documentos citados son de fecha totalmente incierta, y vagamos en un mundo casi tan intemporal como el mundo mismo del mito. Cuando no es posible una cronología más precisa, siempre o casi siempre resulta o que el documento en cuestión pertenece al siglo IV o más tarde, o que pertenece a un ámbito en el que es probable la influencia del pensamiento cristiano, o al menos del judío, de modo que es aventurado usar el documento para establecer la existencia de un misterio precristiano y no judío. Mientras muchas de las ideas y de las concepciones mitológicas empleadas son de gran antigüedad, la combinación de ellas en un mito de redención, tal como lo postula Reitzenstein, no parece estar probada para el período anterior al nacimiento de los grandes sistemas gnósticos.

Una buena parte de la línea de argumentación de Reitzenstein parece basada en un principio que no enuncia, pero que sería como sigue: dados dos enunciados de una idea, uno en términos mitológicos, otro en términos filosóficos, debe ser considerado anterior el primero. Tal principio no puede sostenerse. Ciertamente los filósofos racionalizaron los mitos, pero también inventaron mitos para enseñar su filosofía, como sabemos por Platón. A veces puede ocurrir que un mito antiguo sea racionalizado, y luego, con el transcurso del tiempo, la racionalización produzca un mito nuevo. Para un tipo de mentalidad, la verdad debe ser expresada de forma racional y lógica; otro tipo quiere «la verdad encarnada en un relato»; el primero siempre racionalizará la poesía y la mitología; el otro intentará continuamente convertir la filosofía en un relato. Solamente el tipo de mente más

[37] ¿En qué pensaban Ireneo e Hipólito, que no vieron un rival tan importante del cristianismo ortodoxo cuando arrojaban sus redes en una extensión tan amplia? Que hayan mencionado unas pocas doctrinas y ritos que tienen cierta semejanza con el mandeísmo representa muy poco en un mundo en que pululaban las religiones extrañas.

alto al que pertenece Platón, puede mantener en una unidad orgánica lo racional y lo imaginativo. En un nivel inferior, el péndulo oscila.

Examinemos ahora atentamente el mito mandeo. En él tenemos un dios llamado Vida, con su virrey llamado Conocimiento. El Conocimiento desciende, rompe las ataduras del destino y construye un camino para que el hombre ascienda hasta la Vida. Los mandeos no denuncian ninguna conciencia de que están elaborando una doctrina filosófica de tal altura, como la de que por el conocimiento y sólo por el conocimiento el hombre se convierte en un agente libre y consigue la vida verdadera [38], como lo demuestra el hecho de que fácilmente sustituyen Vida por el gran Rey de la Luz, y Conocimiento por el Glorioso Abel (Hibil-Ziwa). Reitzenstein rechaza la idea de que tras la mitología del mandeísmo se halle el pensamiento filosófico griego. El mito desnudo debió ser lo más antiguo. Así, los *Hermetica,* que presentan una doctrina filosófica del tipo que he resumido brevemente aquí, deben estar basados en el mito mandeo. Pero seguramente es al menos tan verosímil que una doctrina ilustrada de tipo hermético ha sido rebajada a lo largo de siglos durante los que las influencias del Oriente penetraron en la civilización griega, a la categoría de los relatos fantásticos y a veces pueriles que ahora tenemos.

El mandeísmo se entiende mucho mejor como fundamentalmente, un sistema gnóstico, comparable, aunque no idéntico, a varios sistemas gnósticos que conocemos, y que combinan elementos extraídos en diversos grados de fuentes iranias, babilónicas, egipcias, judías y cristianas, con la filosofía griega en el trasfondo (en el mandeísmo, muy en el trasfondo) [39]. Gran parte de ello podría llamarse judeognóstico en el sentido en que los sistemas de Simón y Justino pueden describirse así (véase pp. 110, 115-116). La influencia del Antiguo Testamento es omnipresente. Dicha influencia rara vez está ausente de los sistemas gnósticos, pero aquí parece darse en mayor proporción de la que muestran tales sistemas normalmente. Es más, las partes éticas de la literatura frecuentemente muestran un estrecho parecido con la *paraenesis* judía del tipo de la de los Testamentos de los Doce Patriarcas. El elemento cristiano, como hemos visto, parece haber llegado a través de conductos heréticos. Pero la secta permaneció expuesta a la influencia cristiana durante largo tiempo, como lo demuestran las alusiones a la persecución por parte de las potencias

[38] Como observa Pallis (*op. cit.*, 160), el término *m'dyt'*, γνῶσις, nunca se emplea entre los mandeos «para expresar sus sensaciones cuando el alma se une con el reino de la luz». El «conocimiento» se convirtió en una figura mítica, **Manda d'Hayyê**, cuyo nombre no es buen mandeo, pero que sobrevive con una forma fija cuyo origen ha de buscarse en otra parte.

[39] Tal es, en términos generales, la conclusión de Pallis en *Mandean Studies,* donde intenta hacer un análisis cuidadoso de las distintas corrientes. Difiero de él en la valoración de la influencia judía, que él cree no fue directa, sino que se realizó a través del cristianismo, o incluso a través del Islam.

cristianas y al peligro del proselitismo cristiano, y las ardientes denuncias del monacato cristiano.

Parece que debemos concluir que la literatura mandea no tiene la importancia directa y destacada para el estudio del cuarto Evangelio que le atribuyeron Lidzbarski, Reitzenstein y Bultmann; es, en efecto, aventurado, en presencia de la evidente y penetrante influencia cristiana, usar cualquier parte de esta literatura como prueba directa de la existencia de un culto o una mitología precristiana. Se convierte, pues, en un añadido a la bastante voluminosa literatura del gnosticismo; un añadido valioso, pues se conserva como canon completo, mientras la mayor parte de la literatura gnóstica es más o menos fragmentaria; pero para nuestro propósito, una adición de valor limitado, debido a la fecha tardía que debe asignarse a la mayor parte de ella, que es la del período islámico ya adentrado. Naturalmente, puede ser que el principal valor de esta literatura para la historia de la religión resulte residir en la luz que arroja sobre las condiciones religiosas en las tierras del Eufrates en la época de la llegada del Islam. Sin embargo, para nuestro propósito, completa la literatura gnóstica griega y copta con abundante material que puede ser utilizado, con la debida cautela para ilustrar las ínfimas variaciones que recibe el tema de la salvación del alma a través de la *gnosis,* y así, de modo indirecto, ilustrar, mediante comparaciones y contrastes, las ideas que están en el trasfondo del cuarto Evangelio. Pero los paralelos aducidos, extraídos de este cuerpo medieval de literatura, carecen de valor para el estudio del cuarto Evangelio, a no ser que puedan ser corroborados por testimonios de mayor antigüedad [40].

[40] Loisy, en *Le Mandéisme et les origines chrétiennes* (1934), apoyándose básicamente en textos litúrgicos, llega a una conclusión semejante.

I

SIMBOLISMO

En la primera parte hemos examinado el sustrato del pensamiento joánico. Este examen, naturalmente, ha distado mucho de ser exhaustivo, pero los resultados pueden resumirse de la manera siguiente. Mientras el evangelista permanece dentro del entorno general del cristianismo primitivo y puede haber sido influenciado en cierta medida por Pablo, presenta también afinidades con ciertas tendencias de pensamiento no cristiano. Conoce bien la enseñanza del judaísmo rabínico, pero sólo en parte simpatiza con ella. Sintoniza mucho más con el judaísmo helenístico representado por Filón. Como el mismo Filón, está en contacto con el pensamiento pagano más elevado de la época, representado para nosotros por la literatura hermética. El «gnosticismo» tiene, en parte, las mismas raíces que el cristianismo joánico y, en cierta medida, sirve para ilustrar las concepciones joánicas, pero más por contraste que por afinidad. El mandeísmo resulta ser de fecha demasiado tardía como para tener una importancia directa en nuestra investigación, aunque en la medida en que conserva elementos del gnosticismo primitivo puede proporcionar algunos paralelos ilustrativos. El judaísmo rabínico, Filón y los *Hermetica* quedan como nuestras fuentes más directas sobre el sustrato de pensamiento, y en cada caso el carácter distintivo del cristianismo joánico se hace visible al observar la transformación que operó en las ideas que posee en común con otras formas de religión.

La segunda parte tratará de los principales conceptos religiosos empleados en el cuarto Evangelio e intentará definir su significado en el contexto descrito, que se supone fue el de los lectores a los que iba dirigida originariamente la obra. Pero antes de empezar a tratar de ellos, parece necesario prestar cierta atención al método adoptado por el evangelista para presentar su enseñanza. La obra está ante nosotros en forma de una narración con una breve introducción filosófica o teológica. La última parte de la obra, caps. 13 al 21 (o, si prescindimos del apéndice, 13 al 20), contiene un completo y detallado relato del proceso, muerte y resurrección de Jesucristo, precedido de una larga y compleja serie de discursos enmarcados en el contexto de la última Cena. Todo esto corresponde al relato de la pasión de los otros evangelios. En la primera parte de la obra, capí-

tulos 1 al 12 (o, si dejamos aparte el proemio, 2-12), que corresponde al relato del ministerio de Jesús en los otros evangelios, la narración sirve principalmente de estructura para una serie de discursos (diálogos y monólogos), relacionados todos con el tema predominante de la vida eterna. Estos discursos están unidos a un número limitado de breves secciones narrativas, que presentan episodios selectos de la vida de Jesús. En algunos casos al menos, como en los de la multiplicación de los panes, la curación en la piscina de Siloé y la resurrección de Lázaro, los discursos contiguos están de tal manera relacionados con la narración que indican que ésta ha de ser interpretada simbólicamente. Es razonable suponer que incluso allí donde tal indicación directa no se da, se pretende que el lector busque una interpretación simbólica similar. Esto hace necesario considerar, antes de entrar en materia, la naturaleza del simbolismo del cuarto Evangelio.

El uso explícito del simbolismo es una característica obvia de este Evangelio: agua viva, pan de vida, la vid verdadera, el buen pastor, etc. Hace ya mucho que se ha reconocido que el empleo de tales símbolos es diferente del uso de parábolas en los evangelios sinópticos. La parábola es un cuadro o un relato de la vida real, que presenta una situación que los oyentes pueden reconocer. Implícita o explícitamente se les invita a dar su juicio sobre la situación. El juicio así provocado se pretende que sea aplicado a una situación distinta que está presente en la mente del narrador y del oyente de la parábola. Es esencial que las figuras de la parábola deban ser reconocidas comportándose como tales figuras podían comportarse en la vida real, y los detalles de la parábola son de tal índole que crean una verosimilitud dramática, y en raras ocasiones tienen un significado independiente. En general, el oyente invitado a formular juicio sobre un solo punto, en atención al cual se narra la parábola. Se espera que la aplicación porterior del juicio provocado sea posible para los oyentes, bien porque conocen el contexto presente en la mente del que habla, o por su conocimiento de las circunstancias en que surgió el problema en cuestión, o por su trasfondo general religioso. Esto no siempre es fácil para nosotros, pues no siempre poseemos el conocimiento que tenían los oyentes, y el contexto y la aplicación que los evangelistas ofrecen probablemente no son siempre fieles a la situación original, dado que las parábolas se prestan a aplicaciones nuevas al cambiar las circunstancias. Pero un estudio de las parábolas en su conjunto justificará la conclusión de que no era necesaria una «interpretación» elaborada de los detalles de una parábola para que ésta lograse su propósito con los oyentes originarios [1].

La diferencia entre las parábolas de los sinópticos y las llamadas alegorías del cuarto Evangelio puede ilustrarse mediante una comparación de la parábola de la oveja perdida con el pasaje del Buen Pas-

[1] Cf. mi obra *Las parábolas del Reino* (Madrid, Cristiandad, 1974), c. I.

tor de Jn 10,1-18. La parábola dibuja un cuadro que muestra la preocupación de un pastor por la pérdida de una sola oveja de un rebaño de cien. Los detalles, que difieren un poco en Mateo (18,12-14) y Lucas (15,4-7), evidentemente no tienen un significado independiente. Los oyentes son invitados a expresar su juicio: «A ver, ¿qué os parece? Suponed que un hombre tiene cien ovejas...». La respuesta es obvia: si un pastor reúne las condiciones de un pastor, su actitud debe ser ésa. La aplicación a la situación en el ministerio de Jesús es evidente, a la vista de toda una serie de relatos y dichos que hablan de su solicitud por «las ovejas perdidas de la casa de Israel» y la crítica que ésta suscitó. Como base para cualquier aplicación más amplia, todo lo que necesitamos saber es: «el Señor es mi pastor».

Consideremos ahora la «alegoría» joánica del buen pastor. Inmediatamente aparece claro que no existe la misma unidad dramática de tiempo y lugar, y que los detalles del cuadro tienen significado por separado. El pastor entra por la puerta (mientras que los ladrones trepan por el muro) y el portero le deja pasar; sus ovejas reconocen su voz y le siguen adonde él conduce (mientras que no reconocen la voz de un extraño ni le siguen); el buen pastor da su vida por las ovejas (en tanto que el mercenario huye ante el lobo). Mucho antes de que la alegoría llegue al final, la figura del pastor se funde con la de Jesús mismo. No se trata de un pastor terreno que vino para que las ovejas pudieran tener vida en abundancia, ni de un pastor terreno que tiene otras ovejas, que no son de este rebaño, a las que debe reunir. En realidad el pastor, a lo largo de la exposición, es un ligero disfraz que esconde al mismo Jesús, y los detalles han sido claramente escogidos porque simbolizan adecuadamente aspectos de su obra. «Yo soy el buen pastor: conozco a las mías y las mías me conocen a mí, igual que el Padre me conoce y yo conozco al Padre; además me desprendo de la vida por las ovejas». La imaginería pastoral es solamente una serie fluctuante de símbolos de los diversos aspectos de la obra de Cristo. A causa de esto, la atención puede ser desviada temporalmente del pastor que entra por la puerta hacia la puerta misma. Ningún pastor es al mismo tiempo una puerta (en contra de esos comentaristas ingenuos que sugieren que el pastor duerme tendido a lo largo de la abertura del aprisco, haciendo de su cuerpo una puerta). Jesús, en cambio, es la vez pastor y puerta, el dador de la vida y el camino hacia la vida (cf. 14,6). Cristo es el sujeto real de todas las afirmaciones que se hacen, y la puerta y el pastor son criptogramas. Para la interpretación del simbolismo necesitamos recordar que en el Antiguo Testamento y en la literatura apocalíptica se representa al pueblo de Dios como el rebaño de Yahvé y a Yahvé mismo o a sus representantes (Moisés, David, etc.) como pastores, y que los malos dirigentes de Israel son denunciados como pastores indignos (los mercenarios de nuestro pasaje); y es conveniente no olvidar que muchos de los primeros lectores del evangelio tenían conocimiento de que las divinidades eran descritas frecuentemente, en el

lenguaje del culto, como pastores, y que en Filón (y sin duda en otros escritos del judaísmo helenístico) el Logos es el pastor del mundo y del alma individual.

El mismo tipo de simbolismo joánico puede verse en la alegoría de la vid, 15,1ss. Se mencionan ciertas operaciones que pertenecen a la viticultura: el agricultor cuida la vid, poda los sarmientos estériles, que son recogidos y quemados, y «limpia» otros sarmientos que quedan en la vid y dan fruto. Pero desde el principio y en todo el desarrollo se hace evidente que se trata de metáforas: Cristo es la vid, su Padre el agricultor, sus discípulos los sarmientos. Esta aplicación metafórica ha determinado el lenguaje utilizado. Καθαίρειν es un verbo usado también por Filón para designar la poda (*De Somn.* II, 64), pero no parece haber sido común en el vocabulario de la viticultura [2]. Podemos fundadamente sospechar que el verbo es usado porque es aplicable a lo que Cristo hace con sus discípulos —«vosotros estáis limpios (καθαροί) por la palabra que os he dicho». Así también, hablar de sarmientos «que permanecen en la vid» no es, ciertamente, un modo natural de expresión: evidentemente es escogido porque es el modo característico del evangelista de describir la relación del creyente con Cristo. El lenguaje, por tanto, va y viene sin cesar de lo literal a lo metafórico, y terminaría por producir desconcierto si el lector no supiera siempre que todas las afirmaciones hechas se refieren realmente a Cristo y sus discípulos, bajo el símbolo de una vid y sus sarmientos, más que a una vid terrena.

En este caso, para explicar el simbolismo debemos en primer lugar ir al Antiguo Testamento, donde la vid, o la viña es, desde Is 5,1-7 un símbolo permanente del pueblo de Dios plantado, es decir, constituido como nación por Yahvé. En Sal 79(80),9-15, la historia de Israel a partir del éxodo es narrada en términos de limpieza de una viña, la traída de una vid desde un país extranjero, su afortunado trasplante y su crecimiento próspero; y luego, con el abandono creciente, el daño que sufre por obra de intrusos y animales que merodean. En Jr 2,21, Yahvé se queja de que a pesar de haber plantado una vid de buena calidad, ésta ha degenerado: «te he plantado como una viña 'verdadera' y fecunda», y un eco de esto tenemos en la «vid verdadera» de Jn 15,1.

Un lector helenista del Evangelio encontraría la figura de Dios como agricultor bastante familiar. Numenio, el filósofo del siglo II que combinó el platonismo con elementos de un pitagorismo redivivo, dice: la misma relación que se da entre el agricultor y el que planta, se da entre el Dios principal y el demiurgo. Porque el primero siembra la semilla del alma como un todo en los objetos a los que es

[2] No se da ningún ejemplo de καθαίρειν = podar (aparte de Jn 15,2) en Liddell-Scott y Moulton-Milligan. He examinado numerosos contratos de arrendamiento de viñedos y similares entre los papiros de Oxirrinco, que abundan en detalles concretos sobre las diversas operaciones, sin tropezar con καθαίρειν. No creo que fuera una palabra que usara espontáneamente un viñador.

adjudicada, mientras que el segundo, como legislador, planta, distribuye y trasplanta los plantones que brotan de ella a nosotros individualmente» (en Eusebio, *Praep. Ev.* XI, 18,14). En el tratado hermético llamado *Hermes a Asclepio*, la figura es más simple en cuanto que no se establece ninguna distinción entre el agricultor y el trabajador que realiza de hecho la plantación: «Mira al agricultor sembrando en la tierra, aquí trigo, allí cebada y allá cualquier otra semilla; mírale plantando una viña y un manzano y otros árboles. Así también, Dios siembra inmortalidad en el cielo y mutabilidad en la tierra, pero en todas partes vida y movimiento» (*C.H.* XIV, 10). En *C.H.* IX, 6, el mundo como «órgano de la voluntad de Dios» es «un buen agricultor de la vida». Filón utiliza la figura libremente, poniéndola en conexión con temas del Antiguo Testamento tales como el de la plantación del jardín del Edén y el cultivo de la vid por Noé. Todo esto debe ser tenido en cuenta; y mayor importancia posee aún la utilización por parte del cristianismo del simbolismo de la vid, de la que hablaremos pronto. El punto inmediato es que aquí, más incluso que en la «alegoría» del pastor, nos encontramos con un tipo de simbolismo en el que las imágenes o figuras empleadas, aunque tomadas de la experiencia diaria, derivan relativamente poco de su significado del papel que desempeñan en tal experiencia. El símbolo está casi absorbido por la cosa significada. El significado de la «alegoría» sólo en pequeña medida debe ser entendido a partir de un conocimiento de lo que son las viñas tal como crecen en cualquier viñedo; fundamentalmente debe entenderse a partir de un rico trasfondo de asociaciones que había adquirido ya el símbolo de la vid.

De manera semejante, las imágenes del pan y del agua retroceden tras las realidades que representan, y derivan su sentido de un trasfondo de pensamiento en el que habían servido ya como símbolos para concepciones religiosas. Así, el pan, como hemos visto, era considerado como un símbolo de las palabras de la Torá, o de la Sabiduría. El maná, el pan del cielo, no es sólo en la apocalíptica judía una de las bendiciones de la edad mesiánica, sino que en Filón es un símbolo del Logos. El agua, símbolo religioso muy antiguo y extendido, tiene un trasfondo más complicado. Es un símbolo natural de la purificación, y como tal aparece en el relato de la piscina de Siloé (9,7) y en el del lavatorio de los pies (13,5-10). En el pensamiento religioso del tipo de los *Hermetica* tiene una significación cosmológica en cuanto prototipo de la creación inferior: es el residuo de la «naturaleza húmeda» después que el fuego y el espíritu han sido extraídos de ella para crear la esfera celeste. Podría darse una referencia a este aspecto del simbolismo del agua cuando el agua, representando la vida inferior, es contrapuesta al vino, que representaría la vida superior (2,1-12), y cuando el bautismo con agua aparece opuesto al bautismo con espíritu (1,26.33). Es digno de señalar que en el gnóstico Justino el agua en que son purificados los «psíquicos» se identifica con el «agua de la perversa creación», que son «las aguas

que hay bajo el firmamento» del relato hebreo de la creación, en oposición a «las aguas que hay sobre el firmamento», el «agua del buen vivir», en la que son purificados los «pneumáticos». En el pensamiento judío, el agua que viene de arriba es la Torá, la Sabiduría o el Espíritu Santo. El agua como símbolo de vida es muy antiguo y está muy extendido, y aparece frecuentemente en el Antiguo Testamento. Filón, como hemos visto, se sirve con mucha frecuencia del pasaje de Jr 2,13, en el que Dios es descrito como «fuente de agua viva». Así, mientras el agua como mero fenómeno natural, especialmente el agua corriente, que se denomina «agua viva», proporciona por sí misma una imagen sugestiva, es la abundante acumulación de contenido simbólico en la figura lo que da su significado principal al símbolo del agua en el evangelio.

Sin embargo, al considerar el trasfondo debemos dar todo su peso al uso del agua y del pan y el vino en los sacramentos cristianos primitivos. Este uso fue lo que hizo que estos dos símbolos fueran inevitables para el evangelista, cualquiera que hubiese sido el enriquecimiento de contenido que podían haber recibido de diversas fuentes. El no eligió hablar directamente sobre los sacramentos, pero para el lector cristiano las alusiones eran facilísimas de captar. No sólo el simbolismo del agua y el pan de vida tiene aquí sus raíces, sino también el simbolismo de la vid. En los relatos sinópticos de la última Cena se llama al vino «producto de la vid» (Mc 14,25 y paralelos) y en la liturgia primitiva, o muy temprana, de la *Didajé* esto está vinculado al simbolismo de la vid del Antiguo Testamento en la acción de gracias por «la vida santa de David, tu siervo, que tú nos has revelado por medio de Jesús tu siervo» [3]. Las fórmulas joánicas, «yo soy la vid», «yo soy el pan», pretenden dar expresión a la misteriosa verdad proclamada en las palabras de la institución: «Hoc est corpus meum; hic est sanguis meus».

Pasamos ahora a un punto nuevo. La vid y el pan llevan ambos el epíteto de «verdadera» o «verdadero». En Jr 2,21, donde aparece la expresión «vid verdadera», el adjetivo traduce el hebreo *'emet*, que expresa la idea de «confianza», y así la expresión designa una planta en la que se puede confiar que dé fruto según su especie. Pero éste es uno de toda una serie de términos hebreos que experimentaron un cambio de significado al pasar al griego [4]. Ἀληθινός («verdadero») significa propiamente «real», en cuanto opuesto a lo que es ficticio o una mera copia, como cuando Aristóteles habla de τὰ ἀληθινά como opuesto a τὰ γεγραμμένα, objetos reales en cuanto opuestos a sus copias pictóricas. Igualmente Filón usa el término «hombre verdadero (ἀληθινός)» refiriéndose al hombre celeste o arquetípico, del que la humanidad empírica es una copia.

[3] Cf. mi artículo *Eucharistic Symbolism in the Fourth Gospel*: «The Expositor» 8.ª serie, 2 (1911) 530-546.

[4] Cf. *infra*, pp. 178-186.

A la vista de esto podemos decir que cuando el evangelista habla de «pan verdadero» se refiere a esa realidad espiritual o eterna que está simbolizada por el pan, y cuando habla de «vid verdadera» se refiere a la realidad que está simbolizada por la vid. De igual modo utiliza el término «luz verdadera». A este respecto podemos recordar que Platón, en un pasaje que tuvo inmenso influjo en el pensamiento religioso, presenta al sol como símbolo o imagen de la realidad última, la idea del bien, y en su alegoría de la caverna sugiere que lo que es la luz artificial respecto a la luz del sol (que con relación a ella es «la luz misma»), lo mismo es el sol respecto a la realidad última (*Rep.* 506 D-517 A). Probablemente fue en gran medida por influencia de Platón (con una posible mezcla de zoroastrismo en alto grado de disolución) como la concepción de Dios como luz arquetípica se hizo corriente en el mundo religioso del helenismo. Filón mismo casi acepta esta idea, pero retrocede y dice que Dios es «más antiguo que cualquier arquetipo». El autor de la primera carta de san Juan no tiene reparo en decir que «Dios es luz» (1,5). El evangelista no utiliza estas palabras, pero es claro que al usar el término «luz» apenas tenía conciencia de estar usando un símbolo. Cuando tiene oportunidad de referirse a la luz empírica (la luz del sol), habla de «la luz de este mundo» (11,9).

No quisiera afirmar que el evangelista conocía directamente la doctrina platónica de las Ideas; pero existen indicios abundantes de que en los círculos de pensamiento religioso de la época, círculos con los que el pensamiento de Juan tiene afinidades demostrables, esa doctrina había penetrado en la contextura del pensamiento. En cualquier filosofía religiosa, la concepción de un «mundo inteligible» se presuponía de una forma u otra: la concepción de un mundo de realidades invisibles, del cual el mundo visible es una copia. Parece claro que el evangelista supone una filosofía similar. Su «luz verdadera» es la luz arquetípica, «la luz misma», de la que toda luz visible en este mundo es una «imitación» o símbolo; su «pan verdadero» es la realidad que está dentro y detrás de cada pan visible y tangible, en la medida en que propiamente puede ser llamado así; y su «vid verdadera es lo que hace que una vid sea vid, su esencia interior al mismo tiempo que la existencia real transcendental que permanece, mientras todas las vides concretas crecen y se secan.

A partir de esto podemos entender su uso característico del simbolismo; me refiero en particular al modo como el símbolo es absorbido por la realidad que significa. Pan, vid, agua, luz no son meras ilustraciones o analogías. Una vid, en la medida en que es una vid, representa la Idea eterna de la vid; sólo en la medida en que hace esto tiene significado o, lo que es lo mismo, hablando con propiedad, existe. Por tanto, describid la vid eterna, la «vid verdadera», y estaréis describiendo cada una de las vides bajo cada uno de los aspectos que constituye su ser de vid. ¿Qué es lo que hace pastor a un pastor? El hecho de que realiza en sí mismo la idea eterna de la pasto-

reidad, que se manifiesta en Cristo. El entra por la puerta, conoce a sus ovejas, las conduce a los pastos, les preporciona el bienestar y arriesga su vida para salvarlas del peligro.

Al usar el símbolo del pastor, el evangelista ha presentado un cuadro manifiestamente ficticio y típico. Al usar los símbolos del pan y del agua no ha ofrecido cuadros ficticios, sino, al menos aparentemente, relatos de sucesos históricos: el de dar de comer a la multitud y el relato del ciego que se curó lavándose en el agua. Sin embargo, es evidente que en cada caso el acontecimiento, aunque es narrado como un hecho histórico sucedido, no es menos simbólico, y que la relación del símbolo con la cosa simbolizada allí donde el símbolo es un acontecimiento histórico no es esencialmente distinta de la relación que existe allí donde el símbolo se crea con un objetivo concreto. En un mundo en que todo deriva su realidad de la Idea eterna que encarna o representa, puede haber algunas cosas o acontecimientos que encarnen o representen a la Idea con mayor perfección que otros. Tales son los acontecimientos de la vida de Jesús. La curación del ciego por Cristo *es* la purificación del alma del error y su iluminación con la luz de la vida, pues el agua en que se lava se llama Siloé, es decir, «enviado» y el enviado es Cristo. El dar de comer a la multitud con panes *es* la nutrición del alma con vida eterna, pues Cristo, que da el pan, *es* el pan de vida. Tenemos la misma unidad intrínseca de símbolo y cosa simbolizada.

Esto apunta al sentido que debemos leer en la palabra σημεῖον. En 4,48, el evangelista se refiere de modo descriptivo a «signos y prodigios». La expresión es común en el Antiguo Testamento; en hebreo: *'ōtōt ūmōfetīm. Mōfet* = «prodigio», significa algo admirable o maravilloso, un «milagro» en el sentido propio de la palabra. Pero *'ot* = «signo» no connota necesariamente lo milagroso. Por sí designa una prenda o señal entre dos hombres, o entre Dios y el hombre; a veces, una señal de cosas venideras, como un presagio. Se aplica, particularmente, a las acciones simbólicas realizadas por los profetas. Así en Ez 4,1-3 se ordena al profeta hacer una representación, con una tableta de arcilla y una plancha de hierro, de una ciudad asediada: «eso servirá como signo para la casa de Israel». La idea es: la acción realizada por el profeta es una acción significativa, que se corresponde con algo ordenado divinamente para que ocurra en el mundo real. Parece que los profetas concebían tales acciones simbólicas como algo más que meras ilustraciones. Habían sido inspiradas por Dios y en su designio inmutable constituían el preludio necesario de lo que había determinado realizar. A Ezequiel se le ordenó realizar una especie de asedio profético de Jerusalén; después de aquello, nada podía impedir que el asedio se llevara a cabo. En el símbolo se daba también la cosa simbolizada[5]. De esto al tratamiento simbólico de las acciones de Jesús en el cuarto Evangelio hay un paso

[5] Cf. Wheeler Robinson, *Prophetic Symbolism*, en *Old Testament Essays* (ed. D. C. Simpson [1927]).

fácil de dar. Prescindiendo ahora de si Jesús mismo realizó o no a veces acciones simbólicas como las de los profetas del Antiguo Testamento (cosa que es altamente probable que hiciera), ciertamente cae dentro del estilo del cuarto evangelista el tratar las acciones de Jesús como simbólicas. Aquí podemos encontrar una fuente del uso joánico del término «signo».

Pero hemos de tener en cuenta otro uso del término. Filón emplea el verbo σημαίνειν («signi-ficar»)[6] con especial referencia a la significación simbólica que él descubre en diversos pasajes del Antiguo Testamento. Así, comentando Gn 16,6: «mira, la esclava está en tus manos; trátala como te parezca», observa: «la expresión 'en tus manos' quiere decir (δηλοῖ) 'a tu disposición', pero 'significa' (σημαίνει) además otra cosa» (*De Congressu,* 155). Δηλοῦν se usa para el significado ordinario, literal de las palabras; σημαίνειν para el significado simbólico subyacente, que Filón encuentra en ellas. Por consiguiente, «signo» se usa como sinónimo de «símbolo», e. gr. *Leg. Alleg.* I, 58, al comentar Gn 2,9, donde los árboles del Paraíso se describen como «hermosos de ver y buenos de comer». «Dice», observa Filón, «ambas cosas, 'hermosas de ver', que es el 'símbolo' de lo contemplativo, y 'buenos de comer', que es una 'señal' de lo útil y práctico». Nuevamente, en *Quis Rer.,* 198, cita a Ex 30,34: «Procúrate especias aromáticas, estacte, uña marina y gálbano; especias aromáticas con incienso puro», y comenta: «Las palabras 'procúrate especias aromáticas: estacte, uña marina', en asíndeton, son 'símbolos' de los elementos pesados, agua y tierra. Luego comienza de nuevo, con la conjunción 'gálbano aromático e incienso puro', y éstos a su vez son 'signos' de los elementos ligeros, el aire y el fuego». El uso que hace Filón no es precisamente el del cuarto Evangelio, que en ciertos aspectos está más próximo al uso profético, pero claramente da a «signo» el sentido de «símbolo», y éste está muy próximo al sentido de acción significativa o simbólica, que a mi juicio es el que tiene en el cuarto Evangelio.

En los profetas, el «signo», o acción significativa, es comúnmente una «señal» de algo que va a ocurrir en la ejecución del designio de Dios en la historia. En Filón, el «signo» o «símbolo» apunta a un significado oculto, a un nivel abstracto e intelectual. El «signo» joánico está más próximo al profético; sólo que, en primera instancia, se refiere a realidades intemporales significadas por la acción en el tiempo. Pero las cosas no son enteramente así. Como veremos, mientras en la primera intención el dar de comer a la muchedumbre significa la verdad intemporal de que Cristo, el Logos eterno, da vida a los hombres, y la curación del ciego que él es el portador de la luz, sin embargo en el desarrollo del argumento descubrimos que la obra de Cristo de dar vida y luz se lleva a cabo, realmente y de hecho, por la acción histórica de su muerte y resurrección. En este sentido,

[6] Juan utiliza el verbo de una forma casi idéntica en 12,33; 18,32 (21,19).

cada «signo» en el relato apunta hacia adelante, al gran acontecimiento.

Las acciones a las que se aplica explícitamente el término «signo» en el Evangelio son, de hecho, consideradas todas como milagrosas; pero, como hemos visto, lo milagroso no forma parte de la connotación original de la palabra, ni ésta se usa siempre para designar milagros. Apenas podemos dudar de que el evangelista consideraba actos tales como la purificación del templo y el lavatorio de los pies de los discípulos como «signos». En ambos casos sugiere una interpretación simbólica.

Concluyo, por tanto: los acontecimientos narrados en el cuarto Evangelio se quiere que sean entendidos como acontecimientos significativos, «signos». En varios casos, una clave para su significación está ofrecida en los discursos que les acompañan. En otros casos debemos interpretarlos de acuerdo con los conocidos métodos y concepciones del evangelista. Para un escritor con los supuestos filosóficos del evangelista no hay razón alguna para que una narración no sea al mismo tiempo verdadera en cuanto al hecho narrado y símbolo de una verdad más profunda, pues las cosas y los acontecimientos de este mundo derivan la realidad que poseen de las Ideas eternas que encarnan.

Así pues, la simple índole del simbolismo empleado por el evangelista refleja su *Weltanschauung* fundamental. Escribe en términos de un mundo en el que los fenómenos —cosas y acontecimientos— son una imagen viva y móvil de lo eterno, y no un velo de ilusión para ocultarlo, un mundo en el que la Palabra se hizo carne. A la luz de esto, vamos a intentar determinar con la mayor precisión posible las ideas directrices del Evangelio, teniendo ante nosotros el libro como un todo, relatos y discursos, unidos por una intrincada red de simbolismo.

II

VIDA ETERNA

Nada más natural aquí que comenzar por la propia declaración del mismo evangelista sobre el propósito de su obra; escribe: «para que creáis y tengáis vida» (20,31). Y éste es también el objetivo para el que Cristo vino al mundo: «yo he venido para que tengan vida» (10,10). La «vida», por tanto, es un tema central de la obra [1]. De ahí que preguntemos: ¿qué entiende el evangelista por «vida»?

En casi la mitad de las veces que aparece la palabra «vida» [2] va acompañada del epíteto «eterna», sin ninguna diferencia aparente de significado. Los términos «vida» y «vida eterna (αἰώνιος)» pertenecen al vocabulario común del cristianismo primitivo, pero, con excepción del cuarto Evangelio y de la 1 Jn, se tiende a usar sólo «vida»; la fórmula «vida eterna» está ausente de la carta a los Hebreos, las cartas de Santiago, Pedro y Judas y del Apocalipsis. Ambos términos, el simple y el compuesto, tienen precedentes judíos. «Vida» en el Antiguo Testamento, donde en general no existe la idea de la inmortalidad, significa «vida eterna y bienestar» [3]. La expresión «vida eterna» aparece solamente en las versiones griegas de Dn 12,2 (= *ḥayyē ʿōlām*), es decir, en el único libro del Antiguo Testamento que enseña inequívocamente la doctrina de una vida futura.

La palabra *ʿōlām*, con αἰών como su equivalente, denota propiamente un período de tiempo del cual están fuera del alcance de la vista el principio, o el fin, o ambos; un período indefinidamente prolongado más que estrictamente infinito [4]. «Vida αἰώνιος» podría significar, por tanto, esta vida terrena prolongada indefinidamente. En Henoc 10,10 se usa incluso en el sentido de una vida larga: aun cuando se contempla su término, se dice que los impíos esperan en vano «vivir una vida αἰώνιον, y que cada uno vivirá quinientos años». Sin embargo, normalmente el término se usa para designar la vida después de la muerte, concebida como indefinidamente, o incluso infini-

[1] El *término* ζωή («vida») aparece treinta y seis veces en el Evangelio, y a éstas debemos añadir las dieciséis en que tenemos el verbo ζῆν («vivir») y las tres de ζωοποιεῖν («dar vida»).

[2] Diecisiete veces.

[3] Cf. Dalman, *Worte Jesu*, 127ss.

[4] Cf. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, sub v.

tamente, prolongada. Así aparece en Dn *l.c.*, en el *Test. XII Patr. Aser.* 5,2 (y 6,6, en algunos mss.), *Sal de Salomón* 3,16, y en Hen 37,4; 40,9 se usa la correspondiente expresión etiópica en el mismo sentido.

El Targum de Onqelos usa *ḥayyē 'ālemā* en pasajes en los que el Antiguo Testamento habla simplemente de «vida», pero donde el judaísmo posterior encontró referencias a la doctrina de la vida futura. En el Talmud *ḥayyē 'ōlām*[5] se usa en antítesis a *ḥayye šā'āh*, y aquí podemos encontrar fácilmente el significado de «vida eterna»[6] como opuesto a «vida temporal». Bajo la influencia de la doctrina desarrollada, el simple «vida» se usa también para designar la vida eterna más allá de la tumba. Así en *Sal de Salomón* 14,6[7], 2 Mac 7,9.14[8] y ocasionalmente en el Talmud, pero casi siempre con «muerte» como contrapartida expresa.

Paralelamente al uso de *ḥayye'ōlām* como correlativo de *ḥayye šā'āh*, surgió un uso diferente que distingue dos *'ōlamīm* o «edades»: «esta edad» y «la edad venidera»[9]. La doctrina de las dos edades se encuentra totalmente desarrollada en IV Esdras, *ca* 100 d.C., pero parece haber referencias a ella también en el Libro de Henoc (48,7, «este mundo de impiedad», con 71,15, «el mundo venidero»), y está implícita en el lenguaje de Pablo, de los evangelios sinópticos y de la carta a los Hebreos. Evidentemente, la doctrina surgió en círculos apocalípticos y sólo lentamente fue asumida por el judaísmo rabínico. Son raras y no siempre ciertas las referencias a esta doctrina en las sentencias rabínicas anteriores a la destrucción del templo. Pero a partir de finales del siglo I parece haberse establecido[10]. Dalman piensa que en el Targum de Onqelos y en el Targum de los Profetas *ḥayyē 'ālemā'* puede ser una abreviación de *ḥayyē 'ālemā' de'ātē*. Si esto es así, entonces ζωὴ αἰώνιος puede haber sido utilizada en este sentido. Debemos observar que cuando se piensa en la doctrina de las dos edades, se hace más explícito el hecho de que la diferencia entre la vida de esta edad y la vida de la edad venidera no reside me-

[5] El ejemplo más antiguo citado por Dalman se atribuye a Eliezer ben Hircano, *ca.* 100 d.C.

[6] La idea de duración infinita puede haberse desarrollado entre los judíos bajo la influencia de la concepción irania del Zervan Akarana («la duración ilimitada»). Cf. *Theol. Wört.*, loc. cit.

[7] «Por eso, su herencia será Hades, tinieblas y perdición, y no serán encontrados el día de la misericordia de los justos, pero los santos del Señor heredarán vida en bienaventuranza».

[8] 2 Mac 7,9.14: «Pero cuando hayamos muerto por sus leyes, el rey del universo nos resucitará para una vida eterna... En cambio, tú no resucitarás para la vida».

[9] Ha de observarse que en este caso αἰών, *'olam*, no es ya un período infinito: *hā 'ōlām hazzeh* dura desde el momento en que desaparezca para dar lugar al nuevo cielo y a la nueva tierra; entonces comenzará una nueva «edad». La edad venidera, sin embargo, se describe en términos que la sitúan fuera de la serie del tiempo. Pero sigue siendo cierto que «esta edad» es, en cualquier caso, un lapso limitado de tiempo.

[10] Cf. Dalman, *Worte Jesu*, 121ss; *Theol. Wört.*, 5, v. αἰών, párr. 3.

ramente en su infinita duración, sino también en su calidad (4 Esd 7,12-13; 8,52-4).

En el uso judío, por tanto, podemos distinguir tres formas de expresión que podrían esconderse tras el uso cristiano de los términos «vida» y «vida eterna»: a) «vida» en oposición a muerte, b) «vida de la edad», en contraste con la vida del tiempo, y c) «vida de la edad venidera», en contraposición a la vida de esta edad. En los tres casos se hace referencia a la vida más allá de la tumba.

En los escritores paganos, religiosos y filósofos, no se encuentra la expresión «vida eterna» hasta mucho después de nuestro período. El simple «vida» es usado en los *Hermetica* para designar la vida divina a la que puede acceder el hombre, bien aquí y ahora, bien después de la muerte. Sin embargo, el término usual para la vida después de la muerte es «inmortalidad». En general Filón concuerda con el uso pagano. Emplea «vida eterna» solamente una vez, (*De Fuga*, 78): «pero ¿acaso no es vida eterna refugiarse en 'lo que es', y muerte alejarse de ello?».

El cuarto Evangelio, con su preferencia por la forma «vida eterna», revela la filiación judía de su lenguaje. En 5,39 tenemos una referencia explícita a la doctrina judía: «las Escrituras pensando encontrar en ellas vida eterna». Cf. *Pirqé Abot* 6, 7: «Grande es la Torá, porque proporciona a los que la practican la vida en esta edad y en la edad venidera»; véanse otros pasajes citados anteriormente, pp. 93-95. Así, pues, «vida eterna» se usa en Juan en referencia a la idea judía de la vida de la edad venidera. De igual manera en 4,36, el segador recoge una cosecha «para la vida eterna». Cf. *Tos. Peah.* 4, 18, p. 24, donde se hace decir al prosélito Monobazo, rey de Adiabene (*ca.* 50 d.C.): «Mis padres amontonaron tesoros en esta edad (*bā'ōlām hazzeh*), yo he amontonado tesoros *lā'ōlām habbā'* (para la edad venidera)» [11]. La equivalencia de *lā'ōlām habbā* y «para la vida eterna» no es exacta, pero la idea es semejante. Tomemos de nuevo 12,25: «quien desprecia su vida en el mundo la conserva para la vida eterna». Este pasaje es más significativo porque es una traducción joánica de un dicho que aparece en los sinópticos de varias formas: en Mc 8,35; Mt 10,39; 16,25; Lc 9,24; 17,33. Sólo el cuarto evangelista le ha dado una forma que alude claramente a la antítesis judía de las dos edades: el que odia a su alma *bā'ō lām hazzeh* la conservará *lā'ōlām habbā'*, y en consecuencia poseerá *ḥayyē ha'ōlām habbā'*. Podemos suponer que en los otros dos pasajes donde aparece la frase «para la vida eterna», la referencia, a primera vista al menos, es la misma. Estos hablan respectivamente de una fuente de agua viva «que brota para la vida eterna» (4,14) y del «alimento que permanece para la vida eterna» (6,27).

Los pasajes que hemos considerado indican, al menos, que el evangelista está desarrollando su doctrina de la vida eterna en referencia

[11] Citado con su contexto en Moore, *Judaism*, II, 91-92.

a idea judía de la vida de la edad venidera, distinta de esta vida tanto cualitativa como cuantitativamente. Hay más pasajes que utilizan el término simple («vida») de un modo semejante. Así, 5,28-29: «se acerca la hora en que los que están en el sepulcro saldrán: los que hicieron el bien resucitarán para la vida; los que hicieron el mal resucitarán para el juicio». La antítesis «vida»-«juicio» corresponde al lenguaje de *Tos. Sanah.* 13, 2, p. 434, aunque la doctrina de este texto es diferente: «Los hijos de los impíos entre los paganos no vivirán (*hyyn*), ni serán juzgados (*ndwnyn*)». La doctina del pasaje joánico es similar a la de Dn 12,2 (LXX): «muchos de los que duermen en el polvo de la tierra resucitarán: unos para vida eterna, otros para oprobio, otros para dispersión y vergüenza eterna». Esta idea concuerda tan estrictamente con la escatología del judaísmo y el cristianismo popular, y parece tan distinta de la enseñanza de otros pasajes del cuarto Evangelio que consideraremos en seguida, que muchos comentaristas la han atribuido a un redactor que no entendió bien lo que quiso decir el autor primitivo. Pero, como hemos visto, hay otros pasajes en el Evangelio, que no resulta fácil aislar y atribuir a un redactor, en los que también está implícita la idea de la «vida eterna», en el sentido de una vida futura como «la vida de la edad venidera» judía. Debemos concluir, por tanto, que esto es una parte al menos de lo que el evangelista quiere decir con «vida eterna».

Hay, sin embargo, otros pasajes que apuntan a una concepción diferente. En el diálogo que precede a la resurrección de Lázaro, el evangelista da la impresión de estar contraponiendo explícitamente la escatología popular del judaísmo y del cristianismo primitivo y la doctrina que él desea exponer. Jesús dice a Marta: «tu hermano resucitará». Marta replica: «Ya sé que resucitará en la resurrección del último día» (11,23-24). Esta es exactamente la doctrina de 5,29. Pero la respuesta de Jesús no expresa un simple asentimiento a esta doctrina: «Yo soy la resurrección y la vida, el que tiene fe en mí, aunque muera vivirá y todo el que está vivo y tiene fe en mí no morirá» (11,25-26). De momento debemos prestar atención a la última parte de la respuesta, dejando la cláusula del «yo soy» para una consideración posterior. La doctrina de la vida eterna se enuncia de dos formas. Primera: «El tiene fe en mí, aunque muera, volverá a vivir» (dando a ζήσεται el sentido ingresivo que pertenece propiamente a la forma) [12]. Esto puede tomarse como una confirmación de la escatología popular, según es enunciada por Marta: la fe en Cristo proporciona la seguridad de que el creyente resucitará después de la muerte. Pero, la siguiente afirmación no es una mera equivalencia de ésta: «Todo el que está vivo y tiene fe en mí no morirá jamás» [13]. En esta

[12] Cf. Moulton, *Prolegomena*, 149.

[13] οὐ... εἰς τὸν αἰῶνα es una expresión fuerte para decir «jamás»; cf. 1 Sm 20,15; 2 Sm 12,10; Sal 9,19; 54(55),23; 124(125),1, etc. «...no morirá eternamente» no es una traducción exacta. Pero la expresión quizá esté influenciada por el hecho de que «no morirá» se percibe como equivalente de «vivirá eternamente».

afirmación se da por supuesto que el creyente está ya «viviendo» en un sentido pregnante que excluye la posibilidad de dejar de vivir. En otras palabras, la «resurrección» de la que ha hablado Jesús es algo que puede tener lugar antes de la muerte corporal y da como resultado la posesión de vida eterna aquí y ahora. Es significativo que el relato de la resurrección de Lázaro, que viene a continuación, está construido para presentar un cuadro dramático que corresponde al dicho de 5,28-29. Lázaro, a diferencia de las personas vueltas a la vida en los sinópticos, está ya en la tumba y, a diferencia de ellas, viene a la vida por la sola palabra de Jesús. Ciertamente, parece como si el evangelista hubiera dramatizado deliberadamente las palabras: «los que están en los sepulcros oirán su voz y saldrán». El milagro de la resurrección corporal de Lázaro, que anticipa la resurrección final, es un símbolo de la real resurrección por la que uno pasa de una mera existencia física, que es muerte, a la vida que es vida de verdad, y que no se verá afectada por la muerte del cuerpo.

Si esta interpretación es acertada, entonces 5,28-29 no está reñido con los versículos que preceden, 24-25: «quien oye mi mensaje y da fe al que me envió, posee la vida eterna y no se le llama a juicio; no, ya *ha pasado* de la muerte a la vida. Sí, os aseguro que se acerca la hora o, mejor dicho, *ha llegado*, en que los muertos escucharán la voz del Hijo del Hombre, y al escuchar tendrán vida». Porque la palabra de Cristo tiene este poder aquí y ahora, es por lo que creemos que tendrá el mismo poder en el tiempo venidero. La misma combinación de ideas reaparece en 6,54: «quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo lo resucitaré el último día». El evangelista concuerda con el cristianismo popular en que el creyente entrará en la vida eterna en la resurrección general, pero para él ésta es una verdad de menor importancia que el hecho de que el creyente goza ya de vida eterna, y lo primero es una consecuencia de lo último [14]. Este es el sentido en el que Cristo, como pan de Dios, es descrito como «el que da vida al mundo» (6,33). En estos pasajes tenemos formalmente un paralelo del uso pregnante de «vida» en el sentido de «vida de la edad venidera» que, como hemos visto, aparece ocasionalmente en el Talmud como «muerte» como antítesis. Pero aquí la «muerte» que se contempla es más bien el modo de existencia de la humanidad que no ha sido iluminada ni redimida. Recordamos la idea griega que, procedente, quizá, del orfismo, encuentra su expresión lapidaria en las líneas frecuentemente citadas por Eurípides [15]: «¡quién sabe si vivir es morir y morir vivir! Según esta concepción, sólo la muerte del cuerpo puede sacar al hombre de la muerte a la vida que es verdaderamente vida. Pero, como hemos visto, algunos escritos herméticos admiten la posibilidad de comenzar tal vida aquí y ahora. Para Juan, este disfrute presente de la vida eterna se ha convertido en la concepción rectora y decisiva.

[14] Cf. también *infra*, pp. 364-367.
[15] Fragm. 639 (Dindorf.).

Cuando la vida se concibe de esta manera, el epíteto «eterna» adquiere un nuevo matiz significativo. El creyente posee «vida eterna» aquí y ahora (3,36; 5,24; 6,47; 6,54). El énfasis recae ahora inevitablemente en el aspecto cualitativo más que en el cuantitativo, Como hemos visto, el uso judío posee la expresión *ḥayyē 'ōlām*, que significa vida «eterna», por oposición a la vida temporal, y la expresión *ḥayyē hā'ōlām habbā'*, que implica una diferencia cualitativa respecto a la vida de esta edad; pero, cuando la vida de la edad venidera, con su calidad específica, es trasplantada al campo de la experiencia presente (lo cual no ocurre nunca en el judaísmo rabínico), entonces lo *importante* es su diferencia cualitativa frente a la vida meramente física. Su eternidad es una función de su cualidad divina. Podemos, pues, recordar que Platón fijó el significado de αἰώνιος como «eterno», en el sentido estricto de intemporalidad. Esta cualidad pertenece al «prototipo» divino celeste, del cual el mundo visible es una copia.

«La naturaleza del ser vivo (es decir, el mundo inteligible) era eterna (αἰώνιος). Esta cualidad era imposible atribuírsela al universo creado. Así pues, él [a saber, el padre generador] pensó hacer una especie de imagen móvil de la eternidad. Al construir el cielo hizo simultáneamente una imagen de la eternidad que se mantiene siempre como un todo unido, una imagen eterna por proceso numérico, es decir, lo que hemos llamado tiempo. Pues no existían días y noches, meses y años antes que viniera a la existencia el cielo; pero en el momento en que éste vino a la existencia, el padre generador proyectó su origen. Todos éstos son partes del tiempo 'fue' y 'será' son aspectos del tiempo, y estamos equivocados al aplicarlos inadvertidamente a la esencia eterna. Decimos 'fue', 'es', 'será', pero 'es' es la única expresión aplicable con propiedad a la esencia, mientras que 'fue' y 'será' se dicen propiamente sólo del proceso que está en el tiempo. Porque éstos son movimientos, y lo que es siempre inmutablemente idéntico no puede volverse más viejo o más joven con el tiempo; no se puede decir que vino a la existencia una vez, o que ha llegado a existir ahora, o que existirá en el futuro... Estos son aspectos del tiempo, que imita a la eternidad y se mueve en un ciclo numérico» [16].

Este concepto platónico de eternidad es recogido por Filón. La vida de Dios, dice, no es tiempo, sino eternidad, que es el arquetipo del tiempo; y en la eternidad nada es pasado o futuro, sino solamente presente (su vida no es tiempo, sino el arquetipo y modelo del tiempo: eternidad; ahora bien, en la eternidad nada ha pasado ya o va a pasar, sino que todo es simplemente presente», *Quod Deus*, 32). En este sentido comenta Dt 4,4: «Vosotros, que os pegásteis al Se-

[16] *Tim* 37D-38A.

ñor, seguís hoy todos con vida». «'Hoy' es la eternidad ilimitada e inagotable. Porque los períodos de meses y años y de tiempo en general son nociones de hombres, que calculan por medio del número; pero el verdadero nombre de la eternidad es hoy» (*De Fuga,* 57). Es evidente que cuando Filón utiliza la expresión «vida eterna» (*ibid.* 78), quiere significar con ello una vida que, como la de Dios, es «eterna» en el sentido de «intemporal». El pensamiento del cuarto Evangelio tiene alguna afinidad, como hemos visto, con el de Filón. Parece que también él, cuando usa la expresión, se refiere a una «vida eterna» en el sentido platónico, al menos en la medida en que no es una vida medida en meses y años, sino una vida que no tiene, propiamente hablando, ni pasado ni futuro, sino que se vive en el eterno hoy de Dios. Pensar en un fin para tal clase de vida sería una contradicción con los términos. Por consiguiente, si ha de pensarse en términos de tiempo, esa «imagen de la eternidad» dentro de la cual cae la experiencia humana debe ser pensada como eterna. Merece señalarse que el evanglista, aunque utiliza dos veces la expresión ζῆν εἰς τὸν (6,51.58), que difícilmente puede tener otro sentido que el de «vivir para siempre», prefiere equivalentes negativos como «no morirá nunca» (11,26), «no perecerá jamás» (10,28; cf. también, 8,51-52). Es más filosófico negar un final a lo que por su naturaleza es eterno que afirmar la perpetuidad en el tiempo de lo que es estrictamente intemporal.

Al introducir el concepto de «vida eterna» en el contexto del pensamiento filosófico griego, el evangelista ha suprimido, sin embargo, la cualidad abstracta y estática que es connatural al «misticismo» griego o helenístico, y esto quedará más claro conforme avancemos. Aquí la afiliación de su pensamiento a antecedentes hebreos es importante porque la concepción hebrea de la vida entraña siempre las ideas de acción, de movimiento y de gozo. Y la idea queda todavía más decisivamente llena de contenido positivo por su asociación con toda una línea de ideas cristianas que tenemos que estudiar aún [17].

[17] He desarrollado este tema más ampliamente en mi Ingersoll Lecture (1950), *Eternal Life;* véase *New Testament Studies* (Manchester Univ. Press. 1953), 160-173.

III

CONOCIMIENTO DE DIOS

Creemos haber fijado, aunque provisionalmente, pues queda por realizar la investigación de los conceptos relacionales, el sentido en que el cuarto evangelista utiliza el término «vida». Con él quiere significar la vida perfecta y absoluta, cualitativamente intemporal y, por tanto, exenta de la muerte. La concibe como posible para los hombres aquí y ahora, pero que se realizará en plenitud más allá de la tumba.

Esta vida consiste para los hombres en el conocimiento de Dios: «ésta es la vida eterna, reconocerte a ti como único Dios verdadero» (17,3). Tras el estudio que hemos hecho de Filón, los *Hermetica* y el gnosticismo, sólo necesitamos recordar que el evangelista, al hacer esta afirmación, está acomodando su enseñanza a una tendencia religiosa dominante en su tiempo sobre una amplia zona. Sus lectores reconocerían en él a un maestro más, que hacía por sus lectores lo que los misterios ofrecían hacer por sus iniciados: conducirles a un conocimiento sobrenatural capaz de conferirles la inmortalidad. Pero esto no da respuesta por sí solo al problema de qué era lo que este escritor quería decir con «conocer a Dios». Entre los escritores a los que me he referido no existe un acuerdo estricto en esta materia. Para los herméticos, el conocimiento salvador es una disciplina de especulación cosmológica, antropológica y teológica que culmina en la visión mística, que es al mismo tiempo divinización. El gnosticismo (en el sentido estricto) posee poca calidad mística. Para el gnóstico típico, la «gnosis» es un conocimiento cuasi-científico del ámbito del ser que trasciende toda experiencia humana («conocimiento de las cosas supramundanas»), comunicado en términos mitológicos; un conocimiento que el alma puede poner en práctica cuando abandona el cuerpo. Para Filón, el «conocimiento» se alcanza mediante la comprensión de la revelación divina dada en la Sagrada Escritura; por una parte es conciencia del ser puro («refugio en lo que es»), y, por otra, posee la cualidad de la comunión con Dios a través de la fe y el amor.

Por tanto, debemos preguntarnos: ¿qué entiende el cuarto evangelista por «conocer a Dios»?

En el artículo γινώσκειν del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* Rudolf Bultmann ha llevado a cabo una comparación detallada y una contraposición entre las concepciones griega y hebrea del conocimiento. Intentaré parafrasear brevemente sus conclusiones que, en sus líneas generales, me parecen convincentes. El griego concibe el proceso de conocer como análogo al de ver, esto es, hace del objeto del conocimiento algo externo al sujeto, lo *contempla* a distancia y trata de determinar sus cualidades esenciales para *captar* o *dominar* (καταλαβεῖν)[1] su realidad (ἀλήθεια). Trata de asir la cosa en sí misma, como algo estático, eliminando, en la manera de lo posible, sus movimientos y cambios como si rebajaran su esencia real y permanente. Por tanto, conocido y cognoscente se hallan uno frente al otro, y se piensa que la comunicación directa entre los dos introduciría un elemento de «movimiento» o «generación» que alteraría la pura aprehensión de «lo que es». Esto determina el ideal griego de la «vida contemplativa».

El hebreo, en cambio, concibe el conocimiento como la *experiencia* del objeto en su relación con el sujeto. *Yd'* implica la conciencia inmediata de algo que afecta al sujeto, y por ello puede designar experiencias de cosas tales como la enfermedad (Is 53,3)[2] o la pérdida de los hijos (Is 47,8), o el castigo divino (Ez 25,14), o la paz interior (Job 20,20) donde los verbos «sufrir» o «sentir», mejor que «conocer» serían el verdadero equivalente griego. Así pues, lo que se conoce es el objeto en acción y en sus efectos, no propiamente la cosa en sí misma, y en el conocer hay también una actividad del sujeto en relación con el objeto. Conocer algo es preocuparse por ello, tenerlo en cuenta; y en el proceso están implicados tanto la voluntad como la inteligencia.

Según esto, para el griego conocer a Dios significa contemplar la realidad última, «lo que es de verdad», en su esencia inmutable. Para el hebreo, conocer a Dios es reconocerle en sus obras y responder a sus exigencias. Mientras para el griego el conocimiento de Dios es la forma más abstracta de la contemplación pura, para el hebreo es esencialmente trato con Dios, experimentar sus acciones con los hombres en el tiempo, y escuchar y obedecer sus mandatos.

Por consiguiente, γινώσκειν, aunque es el término griego más cercano al hebreo *yd'*, no es un equivalente exacto. Cuando las escrituras hebreas aparecieron en ropaje griego, se creó una situación compleja. En la mayoría de los casos, los LXX traducen *yd'* por

[1] Esto parecería corresponder a ἐπί-στασθαι (una alternativa de γινώσκειν para traducir *yd'*: se emplea como sinónimo en Hch 19,15 τὸν μὲν Ἰησοῦν γινώσκω καὶ τὸν Παῦλον ἐπίσταμαι). Los griegos conocen una cosa «colocándose *sobre* ella»; nosotros (es decir, los ingleses) «colocándonos *debajo*» (= *under*-stand) (¿«llegando al *fondo*» de ella?); los latinos «tendiendo hacia» o «penetrando en su interior» (en-tender, inte-ligir) o «apresándola» (com-prender).

[2] Aquí, sin embargo, el participio pasivo *yadû'a'* resulta inesperado. Los LXX salen del apuro traduciendo: εἰδὼς φέρειν μαλακίαν.

γινώσκειν [3]. Esta palabra no puede reproducir la connotación precisa del original hebreo con toda su constelación de asociaciones. Al lector griego le sugiere inevitablemente las ideas que está acostumbrado a asociarle. Al mismo tiempo, por estar incrustada en un contexto de pensamiento que, a fin de cuentas, no es griego sino hebreo, lo normal es que sufra alguna modificación o extensión en su significado usual. Tal vez Bultmann no haya dejado espacio suficiente para estos hechos al mantener la distinción tajante entre el uso griego y el del Antiguo Testamento. Mientras lo que comparamos es literatura puramente griega con el Antiguo Testamento hebreo, el contraste es innegable; pero en el judaísmo helenístico, con su Antiguo Testamento griego, se abre el camino para el desarrollo de nuevos matices de significado, que no son hebreos ni puramente griegos. El término γινώσκειν ensancha el campo que cubre, y la determinación de su connotación precisa en un caso particular es una cuestión de apreciación delicada de los valores del contexto. Dado que nuestra exploración del sustrato del cuarto Evangelio ha puesto de relieve la vitalidad de los elementos tanto del helenismo judío como del helenismo gentil que hay en él, para una interpretación de Juan hay que tener en cuenta esta delicada distinción de variedades de significado sobre un campo de connotaciones que se va agrandando.

Bultmann distingue el uso «gnóstico» [4] de γινώσκειν y γνῶσις del uso griego y hebreo. Los nuevos factores decisivos los encuentra en la influencia de los misterios con una visión estática, y de la magia con sus fórmulas secretas de poder. La forma de conocimiento gnóstico está vinculada al mundo griego, en la medida en que es una forma de «contemplación». Es «ciencia visual», como dice Filón (*De Spec. Leg.* III, 100). Pero en su forma final va incluso más allá de la pura intuición racional de las ideas eternas, que para la filosofía griega es el tipo más elevado de contemplación. Es distinto de cualquier otro conocimiento, pues no es una adquisición del intelecto humano, sino un don de Dios. No hace del hombre ese tipo superior de humanidad, el filósofo, que vive «la vida contemplativa», sino un ser semejante a Dios, o incluso un dios. Esto no es propiamente griego.

Es probable que los cultos místéricos representasen un papel en el desarrollo de esta idea de la gnosis. Pero ha de observarse que la información sobre los misterios de que disponemos para nuestro pro-

[3] Donde se usa εἰδέναι no parece haber una diferencia significativa. Sea cual fuere la diferencia de significado que las dos palabras puedan haber presentado originalmente, parece haber desaparecido prácticamente en nuestra época. Hay lugares en los LXX donde γινώσκειν y εἰδέναι (para el hebreo *yd'*) son lecciones variantes sin diferencia de significado; por ejemplo, Is 59,8; Sal 78(79),6. Así también en Jn 14,7; cf. 8,19. A veces, como hemos señalado, se usa ἐπίστασθαι para traducir *yd'* sin diferencia de significado.

[4] Incluyendo bajo el término «gnóstico», como es costumbre en los escritores germánicos, las sectas cristianas y semicristianas llamadas así ordinariamente y escritores helenísticos tales como Filón y los herméticos, que tienen en común con ellos la doctrina de la salvación por medio del conocimiento.

pósito pertenece a un período en el que éstos se habían convertido ya en tema de interpretación teológica. No sabemos de qué forma los antiguos misterios, que parecen haber comenzado como cultos primitivos de la vegetación y de la fertilidad, pasaron a ser vehículo de ideas religiosas exaltadas. La idea, por ejemplo, del conocimiento de Dios en la visión beatífica, según se describe en los *Hermetica*, ¿es un producto de los cultos, o fue introducida en ellos? En resumen, es dudoso que al pronunciar la palabra sagrada «religiones místéricas» hayamos señalado realmente el tipo de religión que tiene su centro en la gnosis, como comunión mística con Dios.

Porque es comunión. Los herméticos dicen que el hombre es «capaz de asociarse con Dios» (*C.H.* XII, 19). Y aquí, la idea «gnóstica» del «conocimiento» tal vez se aparta del uso griego corriente más de lo reconocido por el artículo del *Wörterbuch*. Dios ya no es ahora un objeto de pura contemplación. Está en contacto activo con los hombres («pues sólo con este viviente conversa Dios», *ibid.*). Por tanto, nos hemos alejado de la concepción griega del conocimiento en dirección a la hebrea, de la pura contemplación a la experiencia, una experiencia en la que Dios y el hombre están en activo intercambio.

En otra parte [5] he hecho ver hasta qué punto los *Hermetica* y el judaísmo helenístico hablan el mismo lenguaje, y he mostrado que esto no puede explicarse totalmente por la influencia del pensamiento gentil sobre los escritores judíos, pues las expresiones en cuestión pueden encontrarse tal cual en el Antiguo Testamento, naturalmente en el Antiguo Testamento en su forma griega. Considérense, por ejemplo, los siguientes pasajes: 1 Sm 2,3, «el Señor es un Dios del conocimiento» esta expresión encajaría perfectamente en un contexto hermético; y sin embargo, es una traducción literal de *'ēl dē'ōt yhwh*. Jr 11,18: «Señor, hazme conocer y conoceré». En el texto masorético se lee: *yhwh hōdī'anū wā'ēdā'āh*. Puede ser que los traductores tuvieran ante sí un texto diferente. En cualquier caso, el hebreo les ha sugerido una expresión que bien podría haber sido usada por el escritor hermético que alaba a Dios, «que quiere ser conocido y es conocido por los suyos» (*C.H.* I, 31).

Esta idea, que nuestro conocimiento de Dios depende de su voluntad de comunicarse con los hombres, es tan característica del judaísmo profético como de algunos *Hermetica*. Más aún, en ambos nuestro conocimiento de Dios es correlativo de su conocimiento de nosotros. Dios «conoce» a Moisés, a los profetas, a Israel, a los que le temen (ver *infra* pp. 168-172). De modo semejante, un hermético escribe (*C.H.* 10, 15): «pues Dios no desconoce al hombre, sino que lo conoce y quiere ser conocido». La fórmula «te conozco, Hermes, y tú me conoces a mí» aparece en un papiro mágico [6], pero seguramente está tomada del lenguaje de la religión, muy probablemente de

[5] En *The Bible and the Greeks*, II parte.
[6] Kenyon, *Greek Papyri in the British Museum*, I, 122.49.

la liturgia de un culto hermético. Tiene una analogía directa con la idea del «conocimiento» mutuo entre Dios y el hombre, que forma parte de la conciencia profética hebrea. En hebreo, el sentido era que Dios reconoce, tiene en cuenta, está pendiente de sus siervos, y que ellos reconocen y tienen en cuenta a Dios al oír su palabra y prestarle obediencia. Este matiz hebreo característico se pierde en parte cuando *yd'* se convierte en γινώσκειν; sin embargo, no es menos cierto que γινώσκειν tiene en tales pasajes un sentido que es necesariamente distinto del sentido puramente helénico del término y que pasa insensiblemente al sentido definido como «gnóstico», que nos sale al paso en los *Hermetica*.

El grado en que, en ocasiones, los LXX helenizan el pensamiento de su original hebreo puede ilustrarse con un curioso ejemplo. En Os 10,12 y Jr 4,3 tenemos la expresión *nîrû lâkem nîr*, «cultivad para vosotros el barbecho». En Jeremías está traducido con bastante exactitud: νεώσατε ἑαυτοῖς νεώματα. El traductor de Oseas, sin embargo, parece no hacer conocido la rara raíz *nyr*. Tomó el sustantivo por la conocida palabra *nîr*, «lámpara», y pensó que el profeta estaba diciendo algo sobre encender una lámpara. Según esto tradujo la frase por «encendeos la luz del conocimiento». Es verdad que la idea del «conocimiento» está simplemente interpolada en el pasaje, y aquí tenemos un ejemplo claro de influencia helenística en un escritor judío: «luz del conocimiento» es una expresión totalmente helenística [7]. Pero es evidente que el traductor, un judío alimentado en el Antiguo Testamento, comprendió que «encender la luz del conocimiento era una parte verdadera de la piedad judía. La consideración de este ejemplo llevará a la conclusión de que los pensadores del judaísmo helenístico y de los círculos representados por los *Hermetica* se hallaban notablemente próximos en muchos aspectos, particularmente en el de su concepción del conocimiento de Dios. Así podemos entender mejor cuán fácilmente concuerda Filón con cualquiera de las dos tradiciones. Yo creo que mucho de lo que es no-helénico, o helénico-con-alguna-diferencia, en lo que se puede llamar el paganismo más elevado, se debe, en realidad, a este contacto con un judaísmo parcialmente helenizado ya. Consecuentemente, la diferencia entre la concepción «veterotestamentaria» del conocimiento y la «gnóstica» no se debe acentuar tanto.

Esto es importante para la consideración de la concepción joánica del conocimiento. Ya he ilustrado su afinidad con las ideas helenísticas, representadas por Filón y los *Hermetica* [8]. Ahora querría llamar la atención sobre el notable parecido entre ciertas expresiones joánicas y la enseñanza del Antiguo Testamento en su ropaje griego.

[7] Cf. *C.H.* X, 21: «la mente, entrando en el alma piadosa, la conduce a la luz del conocimiento»; en el *Asclepius* latino, n. 41: «tua enim gratia tantum sumus cognitionis tuae lumen consecuti» (pero «luz» está ausente de nuestro texto original griego, el Λόγος Τέλειος).

[8] Cf. *supra*, pp. 32-36 y 78-79.

Será conveniente comenzar con ciertas expresiones negativas. Hay dos lugares en el cuarto Evangelio donde se dice que el mundo no «conoce» a Dios (o al Logos) 17,25, «Padre justo, aunque el mundo *no* te ha conocido» y 1,10, «estaba en el mundo, y el *mundo no* le conoció». Podemos presumir que no hay aquí ninguna referencia a la doctrina del «Dios desconocido», el Dios por esencia desconocido e incognoscible; está implícito que Dios (por medio del Logos) está presente en el mundo para ser conocido, como en *C.H.* V, 2: «...pues el Señor se manifiesta liberalmente por medio del mundo entero; puedes ver el pensamiento y coger con las propias manos y contemplar la imagen de Dios». Podemos comparar la denuncia de la «ignorancia de Dios» en los paganos, de que habla Sab 13,1ss, donde la gravedad de la acusación se debe precisamente a que Dios es reconocible a través del mundo que ha creado; pero esos hombres son demasiado estúpidos («naturalmente vanos») para percibirlo: «fueron incapaces de conocer al que es partiendo de las cosas buenas que están a la vista». Aquí estamos todavía en terreno helenístico. Sin embargo, en algunos pasajes del Antiguo Testamento se habla de la *ignorancia pagana de Dios en un contexto de pensamiento diferente*. Así, en Jr 10,25, el profeta suplica: «derrama tu ira sobre las naciones que no te conocen y sobre las tribus que no invocan tu nombre». La ignorancia de Dios es el fracaso de reconocerle por la invocación o el culto. Además, la ignorancia de Dios que tienen los paganos se muestra en su persecución del pueblo de Dios: «han devorado y consumido a Jacob», es decir, el comportamiento ético[9] es un criterio del conocimiento de Dios. El mismo paralelismo y el mismo criterio ético encontramos en Sal 78(79),6. Teniendo esto en cuenta, podemos observar que existe un paralelismo de cláusulas también en Jn 1,10: «estaba en el mundo y el mundo no le conoció; vino a su casa y los suyos no le recibieron», donde la segunda cláusula por lo menos sugiere que la culpable no es sólo la inteligencia, sino también la voluntad. Recibir al Logos, la Palabra de Dios, implica (atendiendo a las ideas del Antiguo Testamento) algo más que una mera aprehensión intelectual. De hecho, en la cláusula segunda de *Jn 1,10* resuenan las denuncias de los profetas contra el pueblo de Dios (ya entendamos por «los suyos» al Israel histórico o un círculo más amplio) por su negativa a conocerlo; y la primera cláusula puede tomarse como una declaración equivalente sobre la humanidad como un todo. Dios (por medio del Logos) está presente y se revela en el mundo, pero el mundo no ha aceptado el ofrecimiento del «conocimiento» de Dios. Como afirma Pablo, no *eligieron* conocer a Dios

[9] Puede decirse que es un criterio ético limitado, puesto que los pecadores son denunciados no porque cometieron la injusticia *simpliciter*, sino porque cometieron la injusticia para con los judíos. Sin embargo, Jeremías está menos expuesto que la mayoría de los profetas a la acusación de nacionalismo estrecho, y la injusticia y la opresión son pecaminosas incluso cuando nosotros mismos somos sus víctimas.

(«juzgaron inadmisible seguir reconociendo a Dios», Rom 1,28); cf. Jr 9,6: «no querían conocerme» (que corresponde a «no me conocieron» en 9,3)[10]. Así, en Jn 1,10; 17,25 hay un entretejido de concepciones helenísticas y hebreas. Está presente la concepción hebrea de un reconocimiento voluntario de Dios y, sin embargo, el término γινώσκειν encierra inevitablemente también un matiz no-hebreo.

Las denuncias proféticas de la «ignorancia» de Dios por parte de su propio pueblo, a las que acabo de hacer referencia, son mucho más numerosas que las que se refieren a la ignorancia invencible del mundo pagano y más iluminadoras para nuestro propósito. Se supone siempre que el pueblo de Dios *debe* «conocerle»: es antinatural que no le conozcan; pero el contenido constante de la proclamación profética es que, de hecho, no le conocen. El *locus classicus* es Is 1,3, que dice así en los LXX: «el buey conoce a su amo y el asno el pesebre de su dueño; pero Israel no me conoce, mi pueblo no me entiende». El sentido del verbo queda suficientemente definido mediante la ilustración empleada. La manada de la aldea vuelve al atardecer al corral. El buey y el asno inteligente conocen a su dueño y su pesebre, y ocupan obedientemente sus sitios. Israel debería de igual manera reconocer a su Dios, Yahvé, y comportarse en consecuencia: debería hacerlo, pero no lo hace. El criterio de comportamiento ético aparece en la larga y detallada condena de los males sociales en el pueblo judío, que ocupa la mayor parte del capítulo. Del mismo modo, en Jr 9, del que hemos citado ya «no me conocieron... no querían conocerme», «la ignorancia» de Dios se manifiesta en la falsedad, la traición, el adulterio y cosas semejantes. Así también, cuando Isaías anuncia: «mi pueblo va deportado por no conocer al Señor» (5,13), está haciendo una denuncia contra sus paisanos por avaricia y rapacidad (8-10), por borracheras y lujuria (11-12a) y por no tener en cuenta las «obras del Señor» (12b). Algo semejante encontramos cuando se trata de la conducta individual: en 1 Sm 2,12, los malvados hijos de Elí son descritos como «hijos perversos que no conocían al Señor».

Estas denuncias proféticas resuenan en lugares del cuarto Evangelio donde se acusa a los judíos de no «conocer» a Dios. Jn 8,54-55 casi podría proceder de un libro profético del Antiguo Testamento: «vosotros le llamáis vuestro Dios, aunque no lo conocéis». Estas palabras aparecen casi al final de un largo discurso o serie de diálogos que abarca casi la totalidad de los capítulos 7 y 8[11]. En estos diálogos se habla mucho de «conocer», y merece la pena examinar algunos lugares antes de volver a 8,54.

[10] De modo semejante se dice de los «impíos» en Job 36,12: «por no querer conocer al Señor, y porque, amonestados, no escucharon».

[11] Excluyendo, por supuesto, 7,53-8,11 en el *T.R.*, que no forma parte del texto original del cuarto Evangelio. Cf. *supra*, pp. 346-355.

Jesús comienza proclamando: «Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado; el que esté dispuesto a hacer lo que Dios quiere podrá conocer si mi doctrina...» (7,16-17). Aquí no necesitamos buscar un sentido especial para «conocer». Se trata de comprender y valorar acertamente lo que Jesús enseña.

A continuación, los judíos plantean la cuestión de si Jesús es el Mesías. Una dificultad que encuentran consiste en que, de acuerdo con lo que se les ha enseñado, «cuando llegue el Mesías, nadie sabrá de dónde viene», mientras que ellos conocen el origen de Jesús (7,27). Con una ironía característica de este evangelio, Jesús admite su alegato: «Sabéis quién soy y sabéis de dónde vengo». Este es el lenguaje que los hombres usan en la vida diaria: Jesús es un visitante venido de Galilea, muy conocido de vista y por su reputación para los habitantes de Jerusalén. Pero, en un sentido más profundo, su «conocimiento» es radical ignorancia. Vosotros decís que conocéis «de dónde vengo», dice Jesús, pero en realidad yo vengo de uno «a quien no conocéis».

Por unos momentos, el diálogo se desliza hasta otros temas. Luego, Jesús se ofrece como la fuente de agua viva (7,38) y como la luz del mundo (8,12). Sabemos ya lo que implican estos símbolos. El Logos eterno, el mediador de la vida y la luz, que pertenecen al mismo ser de Dios, se está ofreciendo a sí mismo como luz y vida para los hombres. Los judíos vacilan, y Jesús saca la consecuencia: «ni me conocéis a mí ni conocéis a mi Padre» (8,19). Hasta aquí la respuesta a su pretensión de saber de dónde es. Sigue a continuación un largo e intrincado pasaje que introduce diversos temas, pero siempre con el tema del «conocimiento» no lejos de la superficie. A aquellos a quienes se ha dicho que no poseen el conocimiento de Dios se les dice ahora también que no son hijos de Dios. Son «de abajo, de este mundo» (8,23), no son «de Dios» (8,47). Su padre no es Dios, sino el diablo (8,38b-44). De nuevo tenemos aquí un entretejido de ideas hebreas y no-hebreas. Un supuesto básico del judaísmo es que Dios es el padre de su pueblo Israel y que ellos son sus hijos; se supone (al menos) que ellos le conocen. Pero, al mismo tiempo, es un lugar común del «misticismo helenístico» que, por medio del conocimiento, el hombre es deificado, comparte la naturaleza divina, se convierte en «dios, hijo de Dios». Podemos presumir que, probablemente, el evangelista no era consciente de una dualidad en su pensamiento. En su condición del «conocimiento de Dios» hay lugar para la unión de ambas líneas de pensamiento.

La línea helenística es prominente en una parte del discurso que acabo de recorrer, donde el objeto del conocimiento es la «verdad»: los que no conocen a Dios no conocen la «verdad», y, en consecuencia, no son libres, sino esclavos (8,31-36). Analicemos ahora el concepto de «verdad» (ἀλήθεια)[12]. Descubriremos que se trata de un término que en este Evangelio ha perdido casi completamente las

[12] Cf. *infra*, pp. 178-186.

resonancias hebreas que mantenía en su trasfondo el griego de los LXX. El conocimiento de la «verdad», es decir, de las cosas tan como son realmente, o de la misma realidad, es una concepción característicamente griega, y que tal conocimiento proporciona la libertad es connatural al pensamiento griego, tanto bajo la influencia estoica, como en otros círculos donde se tenía al conocimiento como el camino para escapar de la esclavitud del «destino». Sin embargo, a medida que avanza el discurso encontramos que la prueba de que los judíos no conocen la «verdad», no conocen a Dios y no son sus hijos, se halla en su conducta. Como los paganos en tiempo de Jeremías (y del autor del Sal 78[79]) demostraban no «conocer» a Dios al perseguir a su pueblo, así los judíos del siglo I demuestran que no conocen a Dios al perseguir al que Dios ha enviado: «estáis tratando de matarme a mí que os he comunicado la verdad que aprendí de Dios... hacéis lo mismo que vuestro padre» (8,40). Su padre es el diablo, el «homicida» primordial (8,44). Así pues, el fracaso de conocer a Dios aparece como un fracaso en el plano ético. Es un rechazo premeditado de Dios y un repudio de su justicia.

Con este complicado desarrollo de pensamiento en perspectiva, volvemos a 8,54-55: «llamáis vuestro Dios aunque no lo conocéis». El evangelista reitera el lenguaje de los profetas y, como ellos, piensa en un conocimiento de Dios que es reconocimiento de su voluntad justa en la acción, pero incluye dentro de él la idea del conocimiento como pura aprehensión de la verdad, o realidad, como poder liberador y como una participación de la naturaleza divina; idea ésta que no es propiamente hebrea, sino que pertenece más bien a la tendencia más fuerte de la religión helenística.

Por tanto, partiendo de expresiones negativas que caracterizan a la ignorancia hemos llegado a una comprensión provisional de lo que significa «conocimiento» de Dios. Ahora podemos comprobar y ampliar nuestras conclusiones considerando pasajes que describen de forma positiva ese conocimiento. Como ya he observado, en el Antiguo Testamento, en el «misterio helenístico» y en el cuarto Evangelio, el conocimiento que el hombre tiene de Dios es correlativo y dependiente del «conocimiento» que Dios tiene del hombre. Ya he hecho referencia a pasajes de los escritos herméticos que atestiguan que esta idea era corriente en los círculos helenísticos. Pero está mucho más destacada en el Antiguo Testamento, donde, en realidad, el conocimiento que Dios tiene del hombre es algo fundamental, permanente y cierto, mientras el conocimiento que el hombre tiene de Dios es problemático. La razón por la que parecía más conveniente comenzar con expresiones negativas es que hay poquísimos pasajes en el Antiguo Testamento que afirmen categóricamente que el hombre conoce a Dios. Como hemos visto, es fácil aducir pasajes que describan en términos de realidad observada lo que significa *no* conocer a Dios (por ejemplo, Is 1; Jr 9, citado antes); en cambio, es difícil encontrar pasajes que describan de igual forma, en términos de rea-

lidad observada, lo que significa conocer a Dios; y la razón es simple: el conocimiento humano de Dios es incierto, una búsqueda a tientas.

Al comparar el cuarto Evangelio con el Antiguo Testamento, la situación se complica por el hecho de que para Juan el conocimiento de Dios es conocimiento de Cristo, como para Filón a Dios se le conoce en su Logos; y porque el Jesús del evangelio tiene una función doble: es, como Logos o Hijo, el objeto divino del conocimiento del hombre y al mismo tiempo el sujeto del conocimiento que Dios tiene del hombre; pero es también (como hombre) las dos cosas: el objeto del conocimiento que Dios tiene del hombre y el sujeto del conocimiento que el hombre tiene de Dios. Es esto (para anticipar los resultados de la discusión posterior, cf. pp. 245-265) como maestro humano y profeta y como el «Hijo del Hombre» representativo, en el que está comprendida toda la humanidad en su relación con Dios. Teniendo esto presente, damos un paso de nuevo considerando pasajes que hablan del «conocimiento» que Dios tiene del hombre.

La enseñanza profética supone constantemente que Yahvé «conoce» a Israel; por ejemplo, Am 3,2: «os he conocido a vosotros de entre todas las tribus de la tierra»; Os 5,3: «Yo he conocido a Efraín e Israel no me es desconocido». El sentido del original es, en cada caso, fundamentalmente el del verbo hebreo *yd'*. Yahvé «reconoce» a Israel, es decir, se ocupa personalmente de su pueblo. Aunque el griego γνῶναι no sugeriría por sí mismo ese significado, el conjunto del contexto en ambos profetas lo hace inevitable. Yahvé «conoce» a su pueblo en el sentido de que los llama y los elige para sus designios, concediéndoles su revelación y juzgándoles por sus delitos.

Yahvé «conoce» también, de una manera especial, a sus profetas. Moisés es el hombre «a quien el Señor conoció cara a cara» (Dt 34,10). También Jeremías (12,3) expresa su conciencia profética con las palabras: «Tú, Señor, me conoces, y añade: «tú sabes cuál es mi actitud contigo». Aquí el paralelismo muestra que, incluso en hebreo, la idea de «visión» forma parte del significado de *yd'*. Pero en Jr 1,5 es claro que el «conocimiento» que Dios tiene del profeta va más allá de la «visión», por muy penetrante que ésta sea: «Antes de que te formase en las entrañas te conocí (*yedatîkā*, ἐπισταμαί σε) y antes de que salieras de la matriz yo te santifiqué. Yo te he designado profeta de las naciones». Es la voluntad de Dios la que actúa, escogiendo, santificando, designando, determinando el cometido del profeta. Sin embargo, ya leamos estos pasajes en hebreo o en griego, ya predomine la idea de «visión» y entendimiento, o la de elección y voluntad, es claro que hablan de la relación de Dios con el hombre como una relación «yo-tú» («Dios conversa con el hombre», como dice el hermético; «cara a cara», dice el deuteronomista).

En el período posprofético, el israelita piadoso se apropia individualmente de la experiencia de los profetas y es consciente de ser el objeto del «conocimiento» de Dios. Así, Sal 138(139),1-2 dice:

«Señor, tú me sondeas y me conoces,
me conoces cuando me siento o me levanto».

Todo el salmo habla de esta visión perfecta, interior, del corazón del hombre, que sólo Dios posee; y termina con la oración (23):

ponme a prueba para conocer mis sentimientos».
«Dios mío, sondéame para conocer mi corazón,

Pero en este «conocimiento» divino del hombre se incluye mucho más que el ver y el entender. Dios es su creador y el que dirige sus pasos (5). Proporciona guía (10) y socorro (13). Así, en Nah 1,7, los fieles de Israel, como un cuerpo, son el objeto de este «conocimiento» divino, en un contexto que habla de cómo Dios librará a su pueblo de sus enemigos: «El Señor es bueno, conoce a los que se acogen a él, es refugio en el peligro». Aquí el paralelismo sugiere que la «bondad» del Señor es en gran medida lo mismo que su «conocimiento» de los que le temen. Dios, misericordiosamente, se interesa por su pueblo. Incluso cuando *yōdēa'* se convierte en γινώσκων en él está incluida necesariamente la idea de que Dios ve a los hombres. La idea resultante es: entre Dios y los hombres existe una relación personal, en la que entran ambas cosas, una visión penetrante, interior, y una preocupación graciosa por ellos.

Hay un pasaje del Antiguo Testamento que servirá muy bien para compararlo con el cuarto Evangelio; es Nm 16,5: «Dios examina y conoce a los que son suyos y a los santos y los conduce a sí, y a los que ha elegido los conduce a sí». Esto no es una traducción exacta del texto masorético [13], pero la cuestión del texto primitivo o del significado original del hebreo es de menos importancia para nosotros que el significado dado al pasaje en el judaísmo helenístico, y los pequeños cambios verbales hechos por los traductores son significativos en sí mismos. El pasaje pertenece a un relato de un cisma en Israel, y de cómo Yahvé, por medios sobrenaturales, se declaró en favor de una parte y en contra de la otra. Pero estos relatos veterotestamentarios fueron tratados por los intérpretes judeo-helenistas como símbolos de verdades religiosas profundas. Así lo sabemos por Filón y por otras fuentes. Es dentro de este espíritu como los LXX nos han proporcionado en su traducción del versículo que estamos considerando lo que equivale a un resumen de la doctrina profética respecto al tema del conocimiento que Dios tiene de su pueblo. Esta doctrina encierra tres puntos: 1) Dios «conoce» a los suyos; 2) él los ha escogido y 3) él los conduce hacia Sí. La estrecha asociación de estas tres ideas asegura la persistencia de las asociaciones hebraicas del término «conocer»; sin embargo, las palabras «Dios conoce a los que

[13] *bōquēr w'yōda' yhwh 'et-'šerlō w''et-haqqādōš w'hiqrīb 'ēlāyw w'ēt ''šēr yibḥar-bō yaqrī 'ēlāyw*. La versión de los LXX presenta un texto con distinta puntuación.

son suyos» difícilmente podían dejar de sugerir a un lector griego sentimientos como los de *C.H.* X, 15 (citado anteriormente) y *C.H.* I, 31: «Dios es conocido por los suyos», aunque aquí se afirma la otra cara de este «conocimiento» mutuo.

Ahora bien, estos tres puntos aparecen claramente en la enseñanza del cuarto Evangelio. 1) con «el Señor conoce a los que son suyos», cf. Jn 10,14: «conozco a los míos»; 2) con «a quienes ha elegido», cf. Jn 13,18: «yo sé a quienes elegí»; 15,16: «no me elegísteis vosotros a mí, fui yo quien os eligió a vosotros; 3) con «los conduce a sí», cf. Jn 6,44: «nadie puede acercarse a mí si el Padre que me envió no tira de él»; 12,32: «tiraré de todos hacia mí». Es evidente que la concepción joánica del conocimiento que Dios tiene del hombre está estrechamente asociada con las ideas de gracia y elección divinas que posee en los escritos proféticos.

En esos pasajes, la persona divina que conoce es Cristo. En otros lugares, él es el objeto del conocimiento de Dios: «mi Padre me conoce» (10,15). Podemos comparar los pasajes citados de Jeremías y de los Salmos, y la referencia a Moisés, «a quien conoció el Señor», y recordar que la relación de Jesús con el Padre es expresada de diversas formas en términos que corresponden a los de la vocación profética: Dios lo envía, le da su palabra, le instruye en lo que se refiere a su voluntad [14]. A la vista de todo esto, parece claro que cuando se dice que Jesús es conocido por Dios lo es primordialmente en un sentido análogo a aquel en que se decía que los profetas eran conocidos por él, aunque con el cambio o extensión de significado que tiene lugar cuando *yd'* se convierte en γινώσκειν.

Pasemos ahora al otro aspecto de esta doble relación: el conocimiento que el hombre tiene de Dios. En el Antiguo Testamento, éste se puede expresar de dos maneras: la palabra «Dios» puede estar en acusativo, como complemento directo del verbo, o podemos tener una cláusula con «que» (ὅτι): «conocer que yo el Señor...», o similar. Ambas formas de expresión aparecen en el cuarto Evangelio. Comenzaré por examinar la primera.

1) La proposición fundamental, «ésta es la vida eterna, reconocerte a ti como único Dios verdadero» (17,3), tiene un paralelo auténtico en los LXX de Os 6,2-3: «al tercer día nos restablecerá y viviremos en su presencia. Esforcémonos por conocer al Señor». Cualquiera que pueda haber sido el significado preciso del original hebreo de Oseas [15], no hay duda de que para un lector griego el significado es el que hemos dado con nuestra traducción. Conocer al Señor es vivir ante él, es decir, tener vida eterna, lo cual está muy próximo al dicho hermético: «la única salvación del hombre es el conocimiento de Dios».

---

[14] Cf. *infra*, pp. 258-259.

[15] El T.M. lee: *bayyôn hašš'līsī y'qīmēnū w'niḥyeh l'fānāyw w'ned''āh nird'fāh lāda'at et-y hwh*. Esta parece ser la «escritura» según la cual Cristo resucitó de entre los muertos al tercer día, según 1 Cor 15,4.

Merece la pena señalar que en éste y en casi todos los pasajes veterotestamentrios, el conocimiento que el hombre tiene de Dios no es presente, sino futuro. Sin duda se pensaba que los profetas (a los que Dios «conocía») «conocían» a Dios 1 Sm 3,7, habla de Samuel «no conocía todavía al Señor; aún no se le había revelado la palabra del Señor», lo que significa que cuando la palabra de Dios vino a él «conoció» a Dios. No puedo encontrar, sin embargo, un lugar donde un profeta diga expresamente que conoce a Dios. Asimismo, mientras el conocimiento que Dios tiene de Israel es proclamado sin la menor dubitación por los profetas, éstos raramente afirman que Israel conoce a Dios. La pretensión de Israel en Os 8,2: «me gritan: te conocemos, Dios de Israel», es falsa. Is 26,13: «no conocemos a nadie fuera de ti, invocamos tu nombre», implica que Israel «conoce» a Dios (pero solamente en los LXX). Que los piadosos de Israel conocen a Dios se dice en Sal 35(36)10: «tu lealtad se extiende a los que te conocen», y quizá en Sal 86(87),4. Pero tales pasajes son excepcionales. En Jr 9,24(23) (un pasaje que sigue a la condenación de Israel por su «ignorancia» de Dios: «no me conocieron... no querían conocerme» 9,3.6) tenemos: «quien quiera gloriarse, que se gloríe de esto: de conocer y comprender que yo soy el Señor, que en la tierra establece la lealtad, el derecho y la justicia y se complace en ellas, oráculo del Señor». Esto sirve adecuadamente para ilustrar el contexto del «conocimiento» de Dios, pero no llega a decir que cualquiera está realmente autorizado para gloriarse de dicho conocimiento de Dios. En la gran mayoría de los casos, el conocimiento de Dios es objeto de exhortación, aspiración o promesa. En 1 Cr 28,9, David amonesta a Salomón: «conoce al Dios de tus padres y sírvele con corazón perfecto y alma dispuesta». Jeremías promete que en los dichosos tiempos venideros, bajo la nueva alianza, no será ya necesario este requerimiento: «ya no tendrán que enseñarse unos a otros, mutuamente, diciendo: 'tienes que conocer al Señor', porque todos, grandes y pequeños, me conocerán» (LXX, 38,34; 31,33) [16].

El cuarto Evangelio contiene promesas similares para el futuro (8,28.32; 10,38). Pero es más significativo que contenga también la afirmación de que los discípulos de Cristo poseen ya el conocimiento de él y del Padre. En 10,14-15, el conocimiento mutuo entre Padre e Hijo y entre Cristo y su grey se expresan de igual forma con el verbo γινώσκειν en presente; pero el tiempo es quizá más un tiempo «gnómico» e intemporal que estrictamente presente, en sentido temporal. En 14,7 tropezamos con un problema de variantes [17]; según

---

[16] Para el judaísmo el estudio de la Torá es, sin duda, una forma de «conocer» a Dios a un nivel; pero el conocimiento de Dios en un sentido más pregnante (o el conocimiento del Nombre, para lo cual cf. *supra*, pp. 104-107) es una bendición aún por venir.

[17] *a*) ει εγνωκειτε με και τον πατερα μου αν ηδειτε (BCL, etc.)
b) ει εγνωκειτε με και τον πατερα μου αν εγνωκειτε (AΘ *text. rec.*)

un texto, los discípulos todavía no han «conocido» a Cristo y, en consecuencia, no conocían aún al Padre; según el otro texto, conocen a Cristo y, en consecuencia, conocerán al Padre; pero no hay duda respecto de la conclusión del versículo: «pero desde ahora lo conoceréis y lo estáis viendo». Así, pues, cualquiera que sea el texto que sigamos, el significado es que ahora la ignorancia de Dios es para los discípulos de Cristo una cosa del pasado, y que al verle y conocerle a él conocen a Dios [18]. Podemos añadir 14,17, que habla del Espíritu de la verdad, que el mundo no puede recibir porque «no lo percibe ni lo conoce». En cambio «vosotros lo conocéis, porque vive ya con vosotros y está entre vosotros». El conocimiento y la visión del Padre, del Hijo y del Paráclito son equivalentes. En el relato evangélico, estas declaraciones son prolépticas, pero en la intención los caps. 14-15 están escritos desde la situación que surgió después de la muerte de Cristo, en la que los efectos de su obra «concluida» están ya realizados (véase pp. 396-399). Es claro que, aunque los cc. 13-17, si se los compara con las composiciones helenísticas, presentan en gran parte el aspecto de una escena de iniciación (véase

---

c) ει εγνωκατε με και τον πατερα μου γνωσεσθε (D)
d) *'n ly l' yd'twn 'f l'by td'wn* (*Syr. Sin.*).

que, evidentemente, ha de leerse como una pregunta: «Si no me habéis conocido, ¿cómo vais a conocer a mi Padre?». Las lecciones *a*) y *b*) presentan una condicional «irreal», dando por supuesto que la condición no se ha cumplido. Es virtualmente idéntica a 8,19 (donde Jesús habla a los judíos incrédulos): «si me conocierais, conoceríais también a mi Padre». El sentido sería aquí que los discípulos no han «conocido» a Cristo (en el sentido pleno de «contemplar su gloria» —un hecho que (en ese caso) debe suponerse que Cristo reconoce en 14,9 con incrédulo asombro—, pues de otro modo habrían tenido conocimiento de Dios, lo cual parece dudoso dada su actitud presente; pero desde este momento, que es el momento en que Cristo es glorificado (13,31), habiéndole «visto» por fin, conocen a Dios: «pero desde ahora le conocéis». La lección *c*) contiene una condicional «que no implica otra cosa que el cumplimiento de la condición». El perfecto ἔγνωκα se usa con valor de presente. El sentido sería: «Si me conocéis a mí, conoceréis al Padre», una aseveración implícita. Esto ofrece una excelente continuación de 14,6: nadie viene al Padre sino a través de Cristo como «camino»; y a la inversa, cualquiera cuyo «camino» sea Cristo llega al Padre, o, en otras palabras, todo el que conoce a Cristo llegará a conocer al Padre. El argumento entonces continúa; desde este momento la condición está cumplida: los discípulos conocen a Dios y le han visto. Felipe no entiende bien; Cristo replica con la pregunta retórica: «¿Es posible que no me conozcáis después de haber pasado juntos tanto tiempo?». La contestación, implícita, es: «No, por supuesto». Felipe y los demás conocen a Cristo: le han visto; *ergo* han visto al Padre; y esto justifica la afirmación de 14,7b, que Felipe había entendido mal. La lección *d*) tiene demasiado poco apoyo como para que merezca una consideración seria; muy bien podría ser una corrupción de *c*), y, en cualquier caso, proporciona una confirmación de γνώσεσθε. Entre ἤδειτε *a*) y ἐγνώκειτε *b*) hay poco que elegir. Entre el texto general representado a la vez por *a*) y *b*) de un lado, y *c*) por otro, el peso de la autoridad apenas es decisivo. La posibilidad de una asimilación inconsciente a 8,19 no debe excluirse, aunque, por otra parte, es también posible que los copistas alterasen la lección *a*)-*b*) para no sugerir que los discípulos no estaban en mejor situación que los judíos incrédulos; aunque, esto supone quizás mejor memoria de la que con frecuencia muestran los copistas.

[18] Cf. *supra*, p. 398.

pp. 419-422), el sentido que buscaba el evangelista es diferente del que perseguía cualquier escritor helenístico no cristiano. El evangelista quiere decir que por la encarnación del Logos, consumada en su muerte, el conocimiento y la visión de Dios fueron traídos a los hombres como nunca había ocurrido. Está hablando de un cumplimiento histórico de la expectación histórica de Israel expresada por los profetas; de la «Nueva Alianza», bajo la cual todos conocerán a Dios, desde el más pequeño hasta el más grande. Aquí, en su «escatología realizada», el cuarto Evangelio se separa de sus predecesores judíos y helenísticos y semejantes y se halla firmemente asentado, en su marco cristiano. De todo esto nos ocuparemos más detenidamente más adelante; no arroja excesiva luz sobre la cuestión que ahora discutimos: ¿qué es el «conocimiento de Dios»?

Ayudará a nuestra investigación el observar que el conocimiento de Dios, en el sentido joánico, o toma la forma de un conocimiento de Cristo, o depende de un conocimiento de Cristo. Solamente entre el Padre y el Hijo es donde existe de modo independiente la relación de conocimiento mutuo pleno. La fórmula es (10,14-15): «conozco a los míos y los míos me conocen a mí, igual que mi Padre me conoce y yo conozco al Padre». De igual forma, en pasajes donde los judíos son reprochados por ignorancia de Dios, Cristo afirma en contraposición su conocimiento de él: 7,28-29: «hay realmente uno que me ha enviado, y a ése no lo conocéis vosotros. Yo sí lo conozco, porque procedo de él y él me ha enviado» 8,54-55: «el que vosotros llamáis vuestro Dios, aunque no lo conocéis. Yo, en cambio lo conozco bien y, si lo negase sería un embustero como vosotros. Lo conozco y hago caso de sus palabras». El conocimiento que Cristo tiene de Dios está asociado aquí, por una parte, con su divina misión y, por otra, con su obediencia a la palabra divina. Es la realización del ideal profético; porque, como hemos visto, el hecho de que el profeta es conocido por Dios implica, como elemento correlativo, que el profeta proclama plenamente dicho conocimiento. Por consiguiente, en Cristo tenemos realizado el arquetipo de la verdadera relación del hombre con Dios, que desde ahora es hecha posible en él. Podemos observar que esto está implícito ya en el dicho sinóptico de Mt 11,27 (Lc 10,22): «al Hijo lo conoce sólo el Padre y al Padre lo conoce sólo el Hijo o aquel a quien el Hijo se lo quiere revelar». Donde la proclamación joánica va más allá de esto es al representar Cristo ocupando el lugar de Dios como sujeto y objeto a la vez en esa relación divino-humana de la que su propia relación con el Padre es arquetipo. Si en su relación con el Padre, como conocedor y conocido, Cristo realiza el ideal profético, es sólo o en cuanto más que profeta, en cuanto el Logos eterno mediador, como puede reconstruir esa relación para los hombres, al ocupar él mismo el lugar de Dios, como conocedor y conocido. Por esto es por lo que la definición de «vida eterna» añade «Jesucristo» a «el único Dios verdadero» como objeto de conocimiento (17,3).

Debemos observar además que en el conjunto de pasajes que tenemos delante el conocimiento de Dios está asociado con la visión de Dios: «desde ahora lo conocéis y lo estáis viendo» (14,7). Esta identificación del conocer con el ver es, como hemos observado, típicamente griega. La «visión» (θεωρία) no tiene tanta importancia en la piedad judía, y el Antiguo Testamento pone escaso énfasis en la visión de Dios como una forma de experiencia religiosa [19]. El judaísmo ortodoxo suponía que la visión de Dios es imposible para los hombres en esta vida y que es una bendición reservada para la edad venidera [20]. El cuarto evangelista puede hablar de que los hombres conocen y ven a Dios, sin contradecir, de hecho, los supuestos fundamentales del judaísmo, precisamente porque el supuesto de toda su visión religiosa es que la edad venidera ha llegado: la vida eterna está aquí. Sin embargo, conserva su validez la afirmación: «a Dios nadie lo ha visto jamás» (1,18). Dicha visión directa de Dios sólo puede predicarse de uno: «no porque alguien haya visto al Padre; el único que ha visto al Padre es el que procede de Dios» (6,46). El conocimiento que Cristo tiene de Dios posee, por tanto, la cualidad de visión directa que pretendían los místicos helenísticos —erróneamente, según la opinión del evangelista— y que según los pensadores judíos estaba reservada para la vida sobrenatural de la edad venidera. De este conocimiento, que es visión, él se hace mediador para los hombres en el sentido de que «quien me ve a mí está viendo al Padre» (14,9); «y cuando uno me ve a mí ve al que me ha enviado» (12,45).

Según esto, los términos «ver» y «contemplar» son usados libremente con Cristo como objeto. A veces hacen referencia al simple hecho de que Jesús fue visto en Jerusalén y en otros sitios, como un hombre es visto por sus conocidos. Pero tres veces se usan con un significado más pregnante, el significado expresado una vez con las palabras «contemplar su gloria» (1,14) [21]. El significado es: los que, sea por la presencia física real, sea retrospectivamente por medio de los testigos de la Iglesia, contemplan la vida histórica de Jesús y reconocen en ella la cualidad divina —su «gloria»— han alcanzado

[19] El Antiguo Testamento habla de manera equívoca. Cabe la posibilidad de que la tradición precanónica hablara más frecuentemente, y con menos vacilación, de que la Divinidad se hace visible a los ojos de los hombres de lo que los editores masoréticos desean que nosotros percibamos, y sin duda, en una determinada etapa, la «visión» profética podía incluir la visión real de Dios. Pero es cierto que se puede observar una repugnancia progresiva a usar ese lenguaje. Compárese, por ejemplo, la cruda expresión de Isaías *wa'er'eh 'et-'ᵉdōnāy* (6,1) con la recreada paráfrasis de Ezequiel. *hinnēh-šām kᵉbōd 'ᵉlōhē yiśrā'ēl* (8,4) y también *dᵉmūt kᵉbōdy-yhwh* (1,28). El proceso continuó en la exégesis, paráfrasis y traducción post-canónicas. Para el judaísmo ortodoxo, la idea de la invisibilidad de Dios era demasiado valiosa para permitir que resultase comprometida.

[20] Véase el material presentado por S-B. *ad* Mt 5,8.

[21] Los dos significados a veces se superponen, o se sugieren mutuamente, y sirven a la ironía joánica; cf. 6,36; 9,37; 14,19; 16,16-17; 6,40.62; 12,21; 20,8.20.29.

un conocimiento de él que es la auténtica «visión de Dios». Está claro que el evangelista está trabajando aquí con una concepción del «conocimiento de Dios» como visión que, en un aspecto, está próxima a la que encontramos en los místicos helenísticos; porque sostiene, como hacen algunos de ellos, que tal visión se recibe a través de un mediador; pero que él encuentra el principio mediador (que corresponde al logos de Filón, a la mente de algunos *Hermetica*) no en abstracciones, sino encarnado en una persona viviente. Esto da a la concepción joánica del conocimiento (visión) de Dios un carácter peculiar, del que no se puede encontrar un paralelo exacto.

2) Vengamos ahora a pasajes en los que el contenido del conocimiento se expresa, no en un complemento directo del verbo, sino en una completiva introducida por «qué» (ὅτι); y aquí también comenzaremos con paralelos de los LXX [22].

En Is 43,10-11 leemos: «Vosotros sois mis testigos —oráculo del Señor— y mis siervos, a quienes escogí, para que conocierais y me creyerais, para que comprendierais quién soy yo. Antes de mí no habían fabricado ningún dios y después de mí ninguno habrá; Yo, yo soy el Señor; fuera de mí no hay salvador». Será obvio en seguida cuántos elementos de este lenguaje resuenan en el cuarto Evangelio. Está la idea del «testimonio» —el «testimonio» de Dios y de su «siervo» (o «hijo») [23]—. Está la idea de «elección» que, como acabamos de ver, se halla estrechamente ligada con el «conocimiento» que Dios tiene del hombre (véase pp. 169-171) [24]. Evidentemente, aquí tocamos el núcleo principal del pensamiento joánico. Por tanto, es significativo que la expresión «para que conocierais y me creyerais, para que comprendierais quién soy yo» tiene estrechos paralelos en el cuarto Evangelio. Tomemos en primer lugar, 8,28: «comprenderéis que yo soy el que soy». En Juan, lo mismo que en Isaías, el contenido del conocimiento es el «yo soy» (*'anī hū'*), que expresa la naturaleza divina. En Isaías es el «yo soy» de Yahvé: el conocimiento de que habla es un reconocimiento de la majestad única y eterna de Dios como soberano del universo y redentor de su pueblo. En Juan es el «yo soy» de Cristo como Logos e Hijo de Dios; como portador y revelador, por tanto, de esa misma majestad.

Asimismo, en Jn 6,69 los discípulos confiesan: «tú eres el Consagrado por Dios». La combinación «creer y saber» sigue de cerca a Isaías; pero «que soy yo» es sustituido por «que tú eres el Consagrado por Dios». El contenido del conocimiento es el *status* singular de Cristo mismo, que es un equivalente del conocimiento de Dios.

---

[22] He aquí algunos ejemplos: Sal 45(46),11: «que (ὅτι» yo soy Dios»; Is 49,23: «que yo soy el Señor»; 60,16: «que yo soy el Señor que te salva»; Ez *passim*: «que yo soy el Señor»; Dan (Teodoción) 4,29: «que el Altísimo ejerce la soberanía).

[23] Por ejemplo, 3,11.32; 5,31-32.37-38; 8,13-18; 15,26-27.

[24] 6,70; 13,18; 15,16.19.

Cf. también 17,8: «han conocido que salí de ti y han creído que tú me enviaste».

Una vez más, en Jr 9,24(23), la única cosa de la que un hombre puede vanagloriarse legítimamente es «saber y conocer que yo soy el Señor». Cf. Jn 10,38: «para que sepáis y conozcáis que el Padre está conmigo y yo estoy con el Padre». Conocimiento es, en un caso, aprehensión o experiencia de lo que significa llamar a Dios «Señor» [25]; en el otro, de la unidad del Padre y el Hijo en la divinidad. Para el evangelista, las dos cosas vienen a ser sin duda lo mismo. Aprehender verdaderamente la naturaleza de Dios es aprehenderle en la unidad de Padre e Hijo.

Finalmente, el contenido del conocimiento se amplía para incluir la unidad de los hombres en y con Cristo en Dios: «aquel día conoceréis que yo estoy con el Padre, vosotros conmigo y yo con vosotros» (14,20). Es decir, el conocimiento es conciencia de una relación de mutua inhabitación de Dios y el hombre. Es altamente iluminador seguir el desarrollo de esta concepción a partir de sus antecedentes veterotestamentarios. Para los profetas, la cumbre del conocimiento religioso es aprehender en la experiencia la inigualable majestad de Dios como Señor. Para Juan, esta experiencia se hace posible por medio del reconocimiento de Cristo como la revelación de Dios, de Cristo como inseparablemente uno con Dios; y encuentra su plena realización en una experiencia de nuestra propia unidad con Cristo en Dios. En este punto debemos reconocer que la distinción entre estar en Cristo y conocer que estamos en Cristo es simplemente una distinción formal, que el conocimiento ha pasado en realidad a unión. Por tanto, para completar nuestro estudio del conocimiento de Dios tendremos que considerar la concepción joánica de la inhabitación mutua. Pero antes de pasar a ella, será conveniente examinar otros dos conceptos estrictamente ligados al conocimiento, a saber, verdad y fe.

[25] Incluyendo el reconocimiento de su carácter moral: «...que yo soy el Señor que hace misericordia, juicio y justicia sobre la tierra; porque en esto consiste mi voluntad, dice el Señor».

IV

VERDAD

Entre las expresiones utilizadas para designar el objeto del conocimiento se encuentra «verdad» (ἀλήθεια): «conoceréis la verdad, la verdad os hará libres» (8,32). Por tanto, para una descripción completa de *la idea joánica del conocimiento* que es vida eterna necesitamos estudiar el significado del término «verdad».

El adjetivo «verdadero» (ἀληθής) se aplica, en su uso más primitivo y constante, a afirmaciones que corresponden a los hechos. Su contrario es «falso, mentiroso» (ψευδής). Ἀληθής significa «verdadero», «verídico». Este uso simple, normal y fundamental es común en el cuarto Evangelio como en toda la literatura griega; por ejemplo, en 10,41: «todo lo que Juan dijo de éste es verdad (ἀληθῆ)»; 4,18: «en esto has dicho verdad (ἀληθές)». Mediante una fácil transposición, en la literatura griega después de Homero se aplica a personas que hacen esas afirmaciones verdaderas, en el sentido de «veraz», y luego en el sentido ampliado de «sincero».

Otra extensión ulterior de significado se da cuando el adjetivo se aplica a objetos de la experiencia, personas o cosas, que son en realidad lo que aparentan o pretenden ser. Aquí el sentido es «genuino», «auténtico», «real». Esta idea se expresa en el griego helenístico más comúnmente con el adjetivo de formación secundaria ἀληθινός. Así, los astrónomos aplican este término a las salidas y puestas reales de los cuerpos celestes, en oposición a las aparentes, y Aristóteles (*Pol.* III, 1281b 12) habla de τὰ ἀληθινά, objetos reales, en oposición a τὰ γεγραμμένα, sus reproducciones en pintura. Juan usa ἀληθής en este sentido en 6,55, «pues mi carne es verdadera (ἀληθής) comida, y mi sangre verdadera (ἀληθής) bebida», y utiliza ocasionalmente ἀληθινός en el sentido de «verídico acertado», por ejemplo en 4,37: «acertado (ἀληθινός) es el refrán de que uno siembra y otro siega». Pero, como norma, reserva ἀληθινός, como hemos visto [1], para su sentido más corriente de «auténtico»; por ejemplo, «luz verdadera», «pan verdadero», «vid verdadera», «el Dios verdadero»; y también seguramente «los verdaderos, auténticos adoradores», es decir, aquellos cuyas prácticas religiosas son verda-

[1] Cf. *supra*, pp. 148-149.

dera y realmente un acercamiento a Dios y no un ritual vago que falsea o, en el mejor de los casos, simboliza meramente el acercamiento a Dios.

De acuerdo con estos diversos usos de los adjetivos, ἀλήθεια se aplica primariamente a palabras o afirmaciones, con el significado de «verdad», en cuanto opuesto a falsedad. Como tal puede denotar o la cualidad abstracta de veracidad, o el contenido de las afirmaciones en cuanto de acuerdo con los hechos. Los dos sentidos se intercambian fácilmente. Por derivación, ἀλήθεια se puede aplicar a personas, en el sentido abstracto de «veracidad», «sinceridad». El segundo uso más importante del término en la literatura griega después de Homero corresponde al uso normal de ἀληθινός: significa «realidad», lo opuesto a mera apariencia. Así, en Tuc. II, 41:, «que esto no es mera retórica para la ocasión, sino auténtica realidad (ἔργων ἀλήθεια), se prueba por el mismo poder de nuestro estado, que hemos adquirido por medio de esta forma de vida».

Los sentidos griegos del término están bien resumidos por Bultmann de la manera siguiente: [2]

«Ἀλήθεια originalmente significa un contenido de hecho o un estado de cosas en tanto en cuanto se ve, se indica o se expresa, y se manifiesta completamente en dicha visión, indicación o expresión, con una referencia especial al hecho de que podría ser encubierto, falsificado o disminuido. Ἀλήθεια es el estado de cosas *completo* o *real*... Así como en el lenguaje forense ἀλήθεια es el estado de cosas que hay que probar, frente a las diversas afirmaciones de las partes, así en los historiadores es el estado de cosas histórico frente al mito, y en los filósofos aquello que realmente *es* en sentido absoluto».

En el uso filosófico del término, los sentidos de «verdad» y «realidad» tienden a ir juntos. Para Platón —y es la tradición platónica la que es importante para nuestro propósito— existe un ámbito de la realidad última, distinto del ámbito de los fenómenos que son solamente sombras, representaciones o símbolos de lo real. De acuerdo con esto, «verdad» puede ser la «realidad» misma o el conocimiento de la realidad o la expresión de dicho conocimiento de la realidad en una doctrina filosófica, que es la «verdad». Así, en *Rep.* 597E, donde el artista o poeta, en cuanto imitador es descrito como «el tercero en grado a partir de la ἀλήθεια», la palabra ἀλήθεια significa claramente «realidad». En *Tim.* 29C designa claramente también el conocimiento de la realidad: «la esencia es a la existencia lo que la verdad es a la creencia».

El *Locus classicus*, *Rep.* 508D-509A, ilustra el modo como los dos sentidos discurren juntos; Sócrates está usando la imagen del sol y su luz para ilustrar la Idea del Bien:

[2] En *Theol. Wört.*, s.v.

«De igual forma has de concebir entonces la acción del alma: cuando se inclina hacia aquello sobre lo cual brillan la 'verdad' y el 'ser', aprehende racionalmente y conoce y se muestra como racional; pero cuando se inclina hacia lo que está mezclado con tinieblas, lo que llega a la existencia y perece, forma opiniones y escudriña como corto de vista arriba y abajo, en cuanto cambia su opinión y es como si no fuera racional. Ahora bien, a eso que proporciona 'verdad' a los objetos del conocimiento y da el poder de conocer a lo conocido, lo debes llamar la Idea del Bien. Puesto que es la causa de conocimiento y de verdad, debes concebirlo como un objeto de conocimiento y, sin embargo, aunque los dos, el conocimiento y la verdad sean cosas buenas, harás bien en considerar esto incluso mejor que aquéllos. Y en cuanto al conocimiento y a la verdad, exactamente igual que *allí* es correcto considerar la luz y la visión como semejantes al sol pero sin identificarlas con el sol, así *aquí* es correcto considerar a estas dos semejantes al Bien, pero no es correcto considerar a ninguna de las dos como el Bien».

De modo semejante, en el tipo de filosofía religiosa representada por los escritos herméticos ἀλήθεια fluctúa entre el sentido de realidad y el de aprehensión de la realidad. En *C.H.* XIII, 6, «lo verdadero» se define así: «lo ilimitado, lo incoloro, lo sin forma, lo inmutable..., el bien inmutable, lo incorpóreo», *Extra. de Estob.* IIA (Scott), un fragmento Περὶ Ἀληθείας, sostiene que «la verdad se encuentra sólo en las 'ideas'» (1), y continúa: «Por tanto, todas las cosas sobre la tierra no son 'verdad' [*sic* mss. Scott, «verdaderas», innecesariamente], sino imitaciones de la 'verdad' y no todas, sino algunas de ellas» (3). Lo contrario de «verdad» es «mentira, error, opiniones, fantasías». En respuesta a la cuestión «¿qué podemos, pues, decir[3] que es la primera verdad?», Hermes replica: «uno sólo, oh Tat; el que no es material, el que no es corpóreo, el incoloro, el que no tiene forma, el inmutable, el que no cambia, el que es siempre»[4]. Por otra parte, en *C.H.* XIII, 9, «verdad» es una «fuerza» que, al penetrar en el iniciado expulsa el «error» (como el «conocimiento» expulsa la «ignorancia» y la «continencia» expulsa la «incontinencia».

[3] Así (εἴπει) Hense, los mss. εἶναι: εἶναι λέγεις Flussas; εἴποι τις ἀληθές Scott, que es inaceptable.

[4] El cambio del neutro «lo verdadero» y del femenino «verdad» al masculino es significativo. El autor hermético quiere decir claramente que el único y solo Dios es él mismo, «verdad», y sólo él. En el párrafo anterior, el sol divino, el demiurgo, es descrito como «verdadero» y como tal ha de ser adorado «después del Uno y Primero». Esto parece ser una concesión a una tendencia creciente al culto solar. Puede ser incluso una interpolación, como sugiere Scott, pero no lo es necesariamente. En cualquier caso, el Dios eterno y él sólo es «la primera verdad». A pesar de tales pasajes dudo de que Bultmann tenga razón al proponer *das Ewige, Göttliche*, como significado de ἀλήθεια en los escritos helenísticos religiosos o filosóficos (*Theol. Wört.* I, 240.251). Su *significado* es «realidad» o «lo real» (o su aprehensión); pero, según estos escritos, lo real y sólo lo real es eterno y divino.

En Filón, «verdad» está asociada igualmente a «conocimiento» y «ciencia», y es contrastada con «opinión» (δόξα o δόκησις) y «fantasía» (*Quod Det.*, 162). El final de la investigación de las realidades «inteligibles» es la «verdad», mientras que el final de la investigación de las realidades «visibles» es la «opinión» (*De Praem.*, 28) y la verdad es «más antigua que la opinión y en todo más sublime que ella» (*De Abr.*, 123). Está iluminada «por su propia luz, inteligible e incorpórea», comparada con la cual «la sensible» es como la noche comparada con el día (*De Vit. Mos.* II, 271). Esta concepción típicamente helenística de la «verdad» reaparece en innumerables pasajes. En cambio, es difícil encontrar pasajes en que la palabra tenga claramente el sentido de «realidad», en cuanto distinta de la aprehensión de la realidad, aunque frecuentemente está al borde de este significado; así, donde se dice que la mente contempla la «verdad» como en un espejo, abandonando todas las «fantasías» de los sentidos (*De Migr. Abr.*, 190), o donde el poder de los que hablan o escriben es contrastado con «la verdad de los hechos» (*ibid.* 110).

En los LXX ἀλήθεια es uno de los términos utilizados para traducir *'emet*. Esta palabra procede de la raíz *'mn*, que expresa la idea de «fijar», «confirmar», «establecer». Así pues, *'emet* es primordialmente la cualidad de firmeza o estabilidad; como propiedad de las personas significa «firmeza», «fidelidad», y es especialmente un atributo de Dios, como el único que es absolutamente fiel. En el lenguaje forense significa la «validez» de los actos legales, de las decisiones judiciales o de las pruebas; y, en particular, los mandamientos de Dios son *'emet*, en cuanto absolutamente válidos. Puede usarse para designar cosas que son genuinas en su género. *Zera' 'emet* (Jr 2,21) es lo que un catálogo de un vendedor de semillas describía como «semilla de garantía» o «probada». Los LXX traducen aquí ἄμπελος ἀληθινή, una expresión que para un lector griego acostumbrado al lenguaje de la filosofía helenística sugeriría un significado completamente distinto: la vid «real», es decir, la idea platónica de vid [5].

Es evidente que el sentido de las palabras hebreas y griegas en parte coincide, mientras que el significado fundamental de las raíces respectivas es completamente diferente. Ἀλήθεια es fundamentalmente una categoría intelectual, *'emet* una categoría moral. Allí donde *'emet* significa la fiabilidad o validez de las afirmaciones, su significado se aproxima al de ἀλήθεια como «verdad». Cuando se predica de personas que son leales, fieles o fiables, sugiere el sentido de ἀληθής como «sincero». Donde se aplica a cosas que son «genuinas», sugiere el sentido de ἀληθινός como «real». Pero la amplia introducción de ἀλήθεια por *'emet* en los LXX ha dado inevitablemente una tonalidad diferente a muchos pasajes. En determinados pasajes es tarea de apreciación muy delicada adivinar hasta qué punto un matiz del significado de *'emet* ha pasado a la palabra griega. Cierta-

[5] Un significado análogo a éste es el que posee la expresión en Jn 15,1.

mente, en el caso de un estudioso judeo-helenista del Antiguo Testamento como Filón, las asociaciones hebreas del término han quedado relegadas muy al trasfondo. No puedo hallar ningún lugar en sus obras en que pueda señalarse el sentido hebraico distintivo derivado de *'emet*, y quizá sea significativo que el Indice de Leisegang a Filón no cite ningún ejemplo de la combinación bíblica ἔλεος καὶ ἀλήθεια.

Al tratar del uso cristiano primitivo, la cuestión de en qué medida el griego de nuestros documentos encierra un sabor semítico es siempre difícil. Merece la pena señalar que en los evangelios sinópticos, donde el sustrato semítico es, en general, más fácilmente reconocible, en las palabras ἀληθής, ἀληθινός, ἀλήθεια son notablemente raras. Bultmann (*l.c.*) demuestra que hay pasajes en Pablo, en 1 Clemente y en Hermas, en los que ἀλήθεια conserva una reminiscencia más o menos clara de *'emet*.

Hemos presentado ya multitud de datos que hacen ver cómo el elemento semítico en el cuarto Evangelio es, sin duda alguna, importante. Por tanto, debemos examinar cuidadosamente su uso de ἀλήθεια, en busca de posibles huellas de influencia hebrea.

Creo que sólo hay un pasaje del Evangelio en el que un lector griego tendría la impresión de que la expresión es totalmente extraña a la índole natural de la lengua: 3,21, «el que obra conforme a la verdad se acerca a la luz». La expresión «hacer la verdad» aparece en el Antiguo Testamento (Gn 32,10; 47,29; 2 Esd 19 (Neh 9,33); cf. Tob 4,6; 13,6). Representa al hebreo *'āśāh 'emet*, arameo *'abad qušṭā'*. Esta expresión, de acuerdo con el sentido ordinario de *'emet*, significa «practicar la fidelidad» o, como podríamos decir, «obrar honradamente». En este pasaje joánico obtendríamos un excelente sentido si tradujéramos «el que obra honradamente accede a la luz»; pero es dudoso que el uso joánico en general no nos exija ir más allá de este sentido simple.

Hay otros pasajes en que parecen resonar expresiones veterotestamentarias: 16,13, «el Espíritu de la verdad os irá guiando a la verdad toda» (o, con una variante, «en la verdad»); cf. Sal 24(25),5): «condúceme a tu verdad» (o, según una variante, «en la verdad»). El hebreo dice: *hadrîkēnī bĕ'ĕmittĕkā*, que significa: «hazme caminar en tu fidelidad». Aquí *'emet* es la fidelidad o rectitud fundamental que es un atributo de Dios, y que sus siervos pueden alcanzar con su ayuda. Sin embargo, éste no es, evidentemente, el sentido de «verdad» en Jn 16,13. El contexto habla de cosas que se han de decir, anunciar y oír. El Paráclito oye las palabras de Cristo, las recibe y las anuncia a los discípulos. El contenido de estas palabras está resumido concisamente en el término «verdad», que no es, por consiguiente, *'emet*, «fidelidad».

También en 4,23-24, «los verdaderos adoradores darán culto al Padre con espíritu y verdad»; cf. Sal 144(145),18: «el Señor está cerca de los que lo invocan, de los que lo invocan en verdad». El hebreo es *lĕkol 'ašer yiqrā'ūhū bĕ'emet*, es decir, los que recurren a

él con una sincera y firme confianza. Este no puede ser el sentido del pasaje joánico. En él no hay contraposición entre aquellos cuyo acercamiento a Dios está apoyado en una fe firme y aquellos que carecen de tal fe. Los «verdaderos adoradores» son los que saben que Dios es «espíritu» y consecuentemente lo adoran «en espíritu»; a éstos son contrapuestos los que al confinar la presencia de Dios a Jerusalén o al Garizín demuestran que no perciben su naturaleza como «espíritu» [6]. Este contraste puede compararse con el que establece la carta a los Hebreos (8,1-7) entre las «sombras» del ritual levítico y el «verdadero tabernáculo», en el que se ofrece el auténtico sacrificio real. «En verdad» significa, por tanto, «en el plano de la realidad», es decir, de «lo que es», distinto de los «ídolos» (las cosas que se ven) o «fantasías». Véase también 17,17: «verdad es esa palabra tuya»; cf. Sal 118(119),160: «el compendio de tus palabras es la verdad. El hebreo es *rō'š-dəbārekā 'emet*. El miembro paralelo del versículo indica el sentido: *ūlə'ōlām kol-mišpaṭ ṣidqēkā*. El justo juicio de Dios es eterno; y, de modo semejante, su palabra se puede calificar como absoluta, inconmovible validez. Esto es lo que sugiere primordialmente el hebreo, más que «verdad»; pero la transición de eterna «validez» a «verdad» es fácil, y la traducción de los LXX difícilmente podía ser entendida por un griego en otro sentido que «el primer principio de tus palabras es la verdad». El contenido que el evangelista quería expresar, con toda probabilidad, semejante: «Tu palabra es realidad divina revelada».

En 1,14-17 tenemos la combinación «gracia y verdad». Este binomio corresponde, con toda seguridad, a la expresión veterotestamentaria *ḥesed wə'emet*, que es traducida de diversas formas, pero la más característica es ἔλεος καὶ ἀλήθεια [7]. Sin embargo, hay constancia de que, en los estratos tardíos de los LXX y en el judaísmo helenístico después del período de los LXX, llegó a preferirse «gracia» (χάρις) en vez de ἔλεος como traducción de *ḥesed* [8], y la combinación de «gracia» y «verdad» es tan poco usual en griego que debemos suponer que esa expresión proviene de una fuente hebrea. Más aún, «gracia» y «verdad» en Cristo se contrastan con «Ley» (1,17). Ahora bien, en el Antiguo Testamento tenemos expresiones tales como *tōrat 'emet*, νόμος ἀληθείας (Mal 2,6), *tōrōt 'emet*, νομους ἀληθείας (2 Esd 19,13 = Neh 9,13), *tōrātekā 'emet*, ὁ λόγος σου ἀλήθεια (Sal 118[119],142). Así pues, según la creencia judía, la *'emet* divina está expresada en la Torá; según el cuarto Evangelio, la «verdad» es expresada en Cristo. La antítesis está en línea con otras antítesis que hemos señalado. Pero *'emet*, en cuanto expresada en

[6] Véase pp. 228-230, 315.

[7] Ἔλεος καὶ ἀλήθεια, 2 Sm 2,6; Sal 24(25),10; 84(85),11, 88(89),15; Prov 14,22; οὐκ ἔστιν ἀλήθεια οὐδὲ ἔλεος, Os 4,1; ἐλεημοσύνη καὶ ἀλήθεια, Prov 20,22: ἐλεημοσύναι καὶ πίστεις, Prov. 3,3; 15,27 (16,6), etc.

[8] Χάρις = *ḥsd*, Est 2,9 (*ḥn wḥsd*, Est 2,17): Eclo 7,33; 40,17, y también cuatro veces en Símaco y una vez en Teodoción.

la Torá, no es la «verdad». El sentido se indica en *Ex. R.* sobre 29,1: «del mismo modo que tú eres *'emet*, así también tu palabra es *'emet*, porque está escrito: 'Tu palabra, oh Dios, permanece para siempre en el cielo'» (Sal 119,89) [9]. Así, pues, la cualidad indicada por *'emet* es la validez. Difícilmente podemos suponer que éste fuera el sentido en que un lector griego entendería las palabras «gracia y verdad», a pesar de que la validez permanente y la eternidad ontológica son ideas análogas en diferentes cuadros de referencia. Así, pues, mientras el molde de la expresión está determinado por el uso hebreo, el verdadero sentido de las palabras debe determinarse por el uso griego. Es la «verdad», es decir, el conocimiento de la realidad, lo que viene por medio de Jesucristo.

Que éste es el sentido dominante de «verdad» en este Evangelio resulta claro cuando consideramos expresiones que no tienen modelo veterotestamentario. Un pasaje importante es 18,37: «Tengo por misión ser testigo de la verdad, para eso nací y vine al mundo. Todo el que está por la verdad me escucha». Podemos tomar primero la expresión «todo el que es de la verdad», de la que sería verdaderamente difícil citar un paralelo veterotestamentario o hebreo. Es paralela a expresiones joánicas tales como «del Espíritu, de Dios, de arriba», todas las cuales se aplican a los que comparten el orden superior del ser, como opuestos a los que son «de la carne, de abajo, del mundo este o del diablo». Por consiguiente, «verdad» designa aquí el ámbito de la realidad eterna y pura, por oposición a este mundo de fenómenos pasajeros [10]. De igual forma, en la primera parte del versículo Jesús dice que él ha venido para dar testimonio de «la verdad», es decir, de la realidad divina tal como ahora es revelada a los hombres. Tenemos aquí la misma variación de significado entre «realidad» y «conocimiento de la realidad» que encontramos en el lenguaje filosófico griego de Platón en adelante.

Volvemos así al pasaje que cité primero: 8,32, «conoceréis la verdad y la verdad os hará libres». Ahora es claro que lo que se promete aquí a los discípulos de Cristo es la libertad por medio del conocimiento de la realidad divina. Que el sabio es libre [11] y que el conocimiento libera del destino, son lugares comunes de la filosofía popular helenística. Así entendemos que Juan quiere decir que el conocimiento de lo que es verdaderamente real hace a los hombres libres, porque los aparta de la sujeción a la «carne», al «mundo» o a «lo de abajo», cuyo signo es el pecado: «quien comete pecado es esclavo» (8,34) [12]. Este conocimiento es proporcionado por la palabra de Cristo.

---

[9] Citado por Kittel, *Theol. Wört.*, s.v. (Exod. R. 38,1).

[10] Con la drástica revisión de la idea de lo que *es* real, que observaremos en el desarrollo del pensamiento de Juan.

[11] Cf. el tratado de Filón, *Quod omnis probus liber sit.*

[12] Ἁμαρτίας («del pecado») debe probablemente omitirse, con D b Syr-sin y Clem. Alej. Puede ser adición de un copista demasiado familiarizado con el lenguaje paulino. Cf. Rom 6,17.20.

Tal es, pues, el sentido característico de «verdad» en el cuarto Evangelio. La palabra designa la realidad eterna en cuanto revelada a los hombres, la realidad misma o su revelación. Es probable que este significado pregnante en el término se haya de leer incluso en expresiones donde podría tener solamente el sentido ordinario y corriente de «verdad». Así, la expresión «*hablar*» o «decir la verdad» de suyo significa simplemente «hacer una afirmación de acuerdo con los hechos revelantes para la situación», en oposición a decir una mentira. Estas frases aparecen repetidamente en 8,40-46 con «decir la mentira» (44) como su antítesis natural. Pero en todo el conjunto el significado está controlado por la expresión del v. 40: «os he comunicado la verdad que aprendí de Dios». Es *la* verdad, la revelación de la realidad eterna, lo que Cristo declara. Por el contrario, el diablo «dice la mentira»; no simplemente «dice mentira», sino proclama *la* mentira, la negación final de la realidad divina; y lo hace porque «no está en la verdad»: no está fundamentado en el mundo de la realidad eterna, y así «la verdad no está en él», no hay nada en él que corresponda a la realidad eterna.

La expresión «en la verdad» se usa en griego en un sentido meramente adverbial (por ejemplo, Platón, *Lach.* 183D), «realmente», «de hecho». En Jn 17,19, la expresión «para que también ellos te queden consagrados de verdad» podría significar simplemente «que ellos sean santificados realmente». Pero cuando leemos el pasaje completo «conságratelos con la verdad. Verdad es ese mensaje tuyo... por ellos me consagro a ti, para que también ellos te queden consagrados de verdad», es evidente que nos encontramos con una petición de que los discípulos sean consagrados en el plano de la realidad absoluta. Serán, pues, «verdaderos adoradores» cuya adoración es «en espíritu y verdad».

En conclusión, el uso del término «verdad» en este Evangelio descansa en el uso helenístico común, en el que el vocablo fluctúa entre los significados de «realidad», o «la última realidad», y «conocimiento de lo real». En un sentido al menos, el conocimiento de Dios, que es vida eterna, es una aprehensión de la realidad última, esa realidad que está por encima del mundo de los fenómenos y que es eterna, en tanto que los fenómenos cambian y se pasan. Esta realidad eterna se manifiesta en Cristo, quien, como Logos, es el portador, no sólo de la «gracia» divina, sino también de la «verdad» divina, y por medio del cual es revelada a los hombres esta verdad. Para decirlo más radicalmente, él no sólo es el revelador de la «verdad», él es «la verdad» (14,10)[13]. La medida en que esta identificación de la realidad última con una persona concreta conocida de la historia transforma el significado efectivo del término aparecerá más adelante. La forma de la expresión, no obstante, indica que la rela-

[13] Cf. el fragmento hermético citado *supra*, p. 180, donde, después de definir «verdad» en términos puramente abstractos, al final se nos dice que «la primera verdad» no es otra cosa que Dios, «el que siempre es».

ción de los hombres con Cristo, por obra de la cual «conocen la verdad», es más íntima que la de unos discípulos con el maestro. Para «conocer la verdad» no deben sólo oír sus palabras, deben, en cierto modo, estar unidos con él, que es la verdad. Así, incluso cuando el concepto de conocimiento de Dios se intelectualiza más plenamente, sigue siendo cierto que implica una unión personal con Cristo, que va más allá de la mera aprehensión intelectual. Pero esta concesión de la verdad, del conocimiento y de la vida por medio de Cristo es un tema sobre el que volveremos más tarde.

V

FE

Junto a «conocer», el evangelista utiliza el término «creer» (πιστεύειν) que de hecho es considerablemente más frecuente en el evangelio. Que existe cierta estrecha asociación de ideas entre estos dos verbos aparece en el hecho de que en 6,69 se usan juntos: «ya creemos y sabemos que tú eres el Consagrado por Dios». Por tanto, tiene aquí una investigación sobre el significado de «creer».

El término πιστεύειν («creer») se usa en la literatura griega con valor transitivo e intransitivo. Usado transitivamente significa «confiar». Este uso aparece una vez en el cuarto Evangelio: «no se confiaba (ἐπίστευεν) con ellos» (2,24), pero sin ningún significado especial. Usado intransitivamente, el verbo tiene dos significados principales: «dar crédito a», «creer», y «tener confianza en», «confiar». Normalmente, en este último sentido el verbo se construye con dativo; en el primer sentido con una cláusula —ὅτι— o semejante. Pero la conexión estrecha de los dos sentidos está bien ilustrada por Jenofonte, *Mem.* I, 1, 1-5. Sócrates —dice Jenofonte— hacía afirmaciones y predicciones basándose en las advertencias que recibía de su δαιμόνιον. No habría obrado así «si no hubiera tenido confianza de que decía la verdad». Pero Jenofonte prosigue: «y ¿en quién podía tener tal confianza, sino en Dios?». La creencia de que ciertas cosas son así es, en último término, un confiar en la veracidad de Dios. Así, pues, ambas cosas, un elemento moral y otro intelectual entran en el sentido de la palabra; pero sería verdad, en términos generales, decir que en la literatura griega el elemento intelectual es el que predomina. «Fe» en los dioses es primariamente o la creencia de que existen, o la creencia en la veracidad de sus mensajes a los hombres [1].

En los escritos herméticos «creer» llega a tener una conexión especial con la idea de revelación. Así, en el tratado denominado Νοῦς πρὸς Ἑρμῆν, Hermes inquiere del dios Mente la verdad sobre Dios y el universo, añadiendo: «pues sólo de ti creo la revelación de estas cosas» (*C.H.* XI, 1). Sigue una exposición de la naturaleza del Dios supremo, de su unidad, de su mediación con el mundo y el

[1] Para una exposición más amplia de este tema véase *The Bible and the Greeks*, 65-68.198-200, donde cito también algunos pasajes de Filón.

hombre, de su actividad creadora, que lleva a instrucciones para entrar en la experiencia mística de unión con la creación entera, por medio de la cual es posible «conocer a Dios» (*ibid.* 20). La Mente concluye: «Estas son las cosas que te han sido reveladas hasta ahora; de la misma manera piensa el resto por ti mismo, y no quedarás decepcionado». Así, pues, «creyendo» o «teniendo fe en» la divinidad que revela, es como Hermes: queda capacitado para alcanzar por sí mismo el conocimiento («poder conocer») o la visión («se te aparecerá») de Dios (*ibid.*, 21). En el tratado denominado *El Cuenco* se dice que hay dificultad para alcanzar el conocimiento de Dios porque «las cosas invisibles invitan a la incredulidad» (*C.H.* IV, 9)[2]. Sin embargo, Dios envió un gran cuenco lleno de «mente» y su heraldo proclamaba: «sumérgete, (alma) que puedes, en este cuenco, tú que subirás al que hizo bajar el cuenco, tú que conoces para qué has nacido» (*ibid.* 4). Los que respondieron, «se hicieron partícipes del conocimiento, se hicieron partícipes del don de Dios» (*ibid.* 4-5). En el tratado llamado Περὶ Νοήσεως, Hermes proporciona enseñanza a Asclepios sobre Dios, el hombre y el mundo, y añade:

«Estas cosas, Asclepios, te parecerán verdaderas si ejercitas la inteligencia, pero si no posees conocimiento serán increíbles. Pues conocer es creer, y no creer es no conocer. Porque la palabra no alcanza la verdad, pero la mente es grande y, guiada hasta un punto por la palabra, es capaz de llegar a la verdad. Así, pues, habiendo abrazado todas las cosas con el pensamiento y habiéndolas encontrado de acuerdo con lo interpretado por la palabra, viene a tener fe, y con esa fe agradable consigue descansar» (*C.H.* IX, 10)[3].

En los LXX, πιστεύειν se usa para traducir *he'emīn*, forma *hifil* de *'mn*, una raíz que, como hemos visto, entraña la idea de firmeza o estabilidad. El *hifil* significa «permanecer firme». Con las preposiciones *l* y *b* significa permanecer firme gracias a la relación de uno con una persona (u objeto) y, de este modo, confiar firmemente en ella (o en él), es decir, confiar o dar crédito a una persona. Así, el significado del verbo hebreo se aproxima al sentido de πιστεύειν con dativo; y, efectivamente, esta construcción es usada casi invariablemente en los LXX. La preposición ἐν aparece ocasionalmente en uno u otro manuscrito, pero creo que nunca como una lectura plenamente atestiguada, y ἐπὶ aparece, solamente una vez, en Sab 12,2 (donde el verbo no está atestiguado de una manera enteramente satisfactoria). Πιστεύειν con dativo representa el hebreo *he'emīn b*. La única diferencia consiste en que, en griego, el elemento intelectual es más destacado, mientras que el elemento moral domina, como fundamental que es, en hebreo. Además, *he'emīn* desarrolla el sentido

[2] La afinidad de esto con la definición que Filón da de la «fe» como la «percepción de lo invisible» (*De Somn.* I, 68) se manifiesta.

[3] Véase la nota de Festugière *ad loc.* El sentido parece ser que la palabra de un maestro puede hacer avanzar mucho por el camino del conocimiento, pero, al final, debes dejarte guiar por la propia inteligencia o experiencia.

de «estar firmemente convencido», y así se puede usar con una cláusula introducida por *kī*. Esto es un buen equivalente de πιστεύειν ὅτι, pero es más bien raro en el Antiguo Testamento.

Pero el verbo hebreo es susceptible de un uso del que, en cuanto yo sé, no hay ningún paralelo en el griego extra-bíblico. Se puede usar de forma absoluta, en su sentido primario de «permanecer firme», bien literalmente (como del corcel en Job 39,24)[4], o en el sentido de tener firmeza, constancia, confianza, como un rasgo de carácter, o una actitud moral en ciertas circunstancias. Así, en Is 7,9 tenemos el juego de palabras *'im lō' ta'amīnū kī lō' tē'āmēnū*, «si no permaneceís firmes, no mantenéis vuestra confianza, no seréis hechos firmes», es decir, no se os dará poder para resistir al enemigo, sentencia perfectamente lúcida y máxima saludable para un pueblo que se halla bajo la tensión de la guerra. Evidentemente es difícil traducir esta idea mediante πιστεύειν, el verbo que los traductores de los LXX consideraron como el equivalente propio de *h'myn*. Hicieron un intento, pero en realidad cambiaron el sentido: ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε. En Is 28,16 tenemos el dicho: «Mira que yo pongo por fundamento en Sión una piedra, una piedra probada, una piedra preciosa de fundamentación segura: *hamma'amīn lō' yāḥīš*». La oración gnómica, introducida de esta manera abrupta en asíndeton, parece ser concebida como si fuera la inscripción sobre la piedra angular. Los cimientos que se colocan *son*, de hecho, el principio *hamma'amīn lō' yāḥīš*, cuyo sentido es indicado por el contexto. Israel ha hecho de las mentiras su refugio, pero el pedrisco arrasará su refugio de mentiras. Sin embargo, en medio de la confusión y la inestabilidad hay un cimiento seguro: «El que tenga constancia no correrá alocado de un sitio a otro». Los LXX tradujeron aquí (posiblemente con una lectura diferente de *yāḥīš*), ὁ πιστεύων οὐ μὴ καταισχυνθῇ. Es claro que este uso absoluto de πιστεύειν resultó difícil para los lectores griegos, y en ℵ AQ ofrecen la variante (claramente secundaria) ὁ πιστεύων ἐπ'αὐτῷ, y es en esta forma como el pasaje es citado en el Nuevo Testamento (Rom 9,33; 10,11; 1 Pe 2,6). Sin embargo, es claro que si el uso absoluto de πιστεύειν prevalece, su significado ya no es «tener constancia» en medio de un mar de confusión, sino en el sentido religioso «tener fe», y éste es el sentido apropiado del otro pasaje de Isaías en su forma griega: «Si no tienes fe nunca comprenderás» («*Credo ut intelligam!*»), que dista mucho de lo que Isaías quiso decir. Si forzamos la cuestión: «¿fe en qué?», la respuesta es, sin duda alguna, «en Dios». Pero el contenido real del verbo es simplemente la cualidad de «fe», como una determinación ético-psicológica de la personalidad. Dado el carácter predominantemente intelectual del verbo griego, «la acepta-

[4] *w'lōṯa'amīn kī-qōl sōfār*, que parece significar: no se mantendrá firme cuando suene la trompeta»; pero se piensa que el texto está corrompido, y los editores lo enmiendan de diversas formas; en los LXX tenemos καὶ οὐ μὴ πιστεύσῃ ἕως ἂν σημάνῃ σάλπιγξ.

ción de lo invisible», que leemos en Filón, es una definición adecuada (*De Somn.* I, 68).

Yo creo que es esta acción de las concepciones religiosas hebreas sobre la idea filosófica griega la que prepara el camino para el uso sorprendente de πιστεύειν en el himno que cierra el tratado hermético *Poimandres:* «creo [5] y doy testimonio; me encamino a la vida y a la luz» (*C.H.* I, 32). La doctrina del *Poimandres,* como de los *Hermetica* en general, es que el conocimiento es el camino de la vida. Por tanto, es evidente que «tener fe» difiere muy poco de «conocer» [6], y esta estrecha asociación de las dos ideas en los *Hermetica* nos prepara para su asociación en el cuarto Evangelio.

Paso ahora a casos concretos de πιστεύειν en este Evangelio.

1) El uso griego característico, que hemos observado en Jenofonte, aparece en 4,21: «créeme, mujer: se acerca la hora, etc.»; 14,11: «creedme, yo estoy con el Padre». Aquí «créeme» tiene sin duda el sentido de «confía en mí»; pero la confianza se manifiesta en el juicio intelectual de que las palabras de Jesús son creíbles, exactamente igual que Sócrates «confiaba» en su δαιμόνιον, cuya confianza se manifestaba en «creer» en sus impulsos. Es decir, significa «créeme», y el contenido de la creencia se presenta en una cláusula-ὅτι. Podríamos traducir: «Toma mi palabra respecto a ello: llega la hora...».

2) La construcción simple con dativo es frecuente, como en el griego ordinario y en los LXX, pero mientras en los últimos el significado es generalmente «confiar», en el cuarto Evangelio el contexto hace ver casi siempre que el sentido que prevalece es «creer». Así, en 2,22 tenemos: «creyeron la Escritura y estas palabras de Jesús»; 5,46: «si creyerais a Moisés, me creeríais a mí», y en la discusión de 8-31-47 la repetición de «creerme» es correlativa de «decir, hablar la verdad» y alterna con expresiones como «escuchar mi palabra, escuchar las palabras de Dios».

3) A continuación tenemos la utilización de πιστεύειν también perfectamente griega, con una cláusula-ὅτι, que también coincide con el uso de los LXX cuando éste representa la expresión hebrea, *h'myn ky.* Aquí el significado es «estar convencido», «creer». A excepción de un ejemplo señalado anteriormente (*sub* 1), el contenido de la creencia es en todos los casos la naturaleza, la misión y la condición de Cristo: «que yo soy» (8,24; 13,19); «que tú eres el Mesías» (11,27); «que Jesús es el Mesías» (20,31); «que ya estoy

[5] El πιστεύω de aquí no es exactamente lo mismo que πιστεῦσαι en *C.H.* IX, *loc. cit.,* porque allí, aunque el verbo se usa primero de forma absoluta, se explica con las palabras «creyó las interpretaciones de la palabra», y así no es verdaderamente absoluto como lo es el πιστεύω de *C.H.* I, 32. La adición de ὅτι por Scott es innecesaria y desafortunada.

[6] Aquí los autores de *C.H.* I y IX han partido de principios platónicos, según los cuales fe es a existencia como verdad a esencia» (*Tim.* 29C).

en el Padre, y el Padre está conmigo» (14,11); «que tú me has curado» (11,42; 17,8); «que salí de junto al Padre» (16,27); «que viniste de parte de Dios» (16,30). Es decir, el contenido de la «fe» es formulado en términos muy semejantes a los del contenido del «conocimiento» [7], y no es sorprendente que en el pasaje del que partimos los dos verbos se hallen juntos: «hemos creído y conocido que tú eres el Consagrado por Dios».

4) Venimos ahora a una forma de expresión de la que no existe paralelo, o al menos yo no lo he encontrado, ni en el griego profano ni en los LXX: πιστεύειν seguido de εἰς con acusativo. Esto parece ser una forma de representar el hebreo *h'myn b.* Como equivalente de la preposición hebrea, εἰς es completamente natural. Da la impresión de que πιστεύειν con dativo connotaba de modo tan inevitable el simple creer, en el sentido de un juicio intelectual, que era necesario poner de relieve de algún otro modo el elemento moral de confianza personal inherente a la frase hebrea y aramea, elemento integrante de la concepción cristiana primitiva de la fe en Cristo [8]. En todo caso, la distinción entre las dos expresiones parece haberse conservado prácticamente a lo largo de todo el Evangelio [9], y la construcción con εἰς es tan frecuente que debe considerarse como la expresión joánica característica [10]. El sentido de la confianza personal está claramente presente en 14,1: «que nuestro corazón no se turbe: creed en (εἰς) Dios y creed también en (εἰς) mí». El remedio contra el extravío y el aturdimiento es una *firme confianza* en Dios y en Cristo. Sin embargo, este sentido de confianza personal no siempre es el que más destaca en la expresión. Frecuentemente, ésta parece implicar una aceptación de la pretensión de Jesús de ser la revelación de Dios. Esto quizá quede mejor ilustrado con un ejemplo negativo: 7,5, «pues sus hermanos no creían en (εἰς) él». El uso de πιστεύειν en este tipo de expresión implica el contenido de la creencia sobre Jesús expresado con las cláusulas-ὅτι que hemos considerado. En tanto que πιστεύειν con dativo significa dar crédito a las palabras que dice Jesús, πιστεύειν εἰς αὐτόν significa tener confianza en él, basada en una aceptación intelectual de las pretensiones hechas respecto a su persona.

Una frase que precisa una consideración especial es «creer en su nombre» (1,12; 2,23; 3,18). Es claro que el significado de esta fórmula no difiere sustancialmente del de «creer en él», pero es inte-

[7] Cf. *supra*, pp. 175-196.

[8] Otra nueva acuñación es ἐπί (con acusativo o dativo), que se encuentra ocasionalmente en otras partes del Nuevo Testamento, pero no en el cuarto Evangelio.

[9] La única excepción es 8,30-31, si los muchos que «creyeron en (εἰς) él» han de identificarse con «los judíos que le (αὐτῷ) habían creído», lo cual es probable pero no cierto.

[10] Fuera de los escritos joánicos se encuentra solamente en Mt 18,6; Hch 10,43; 14,23; 19,4 (?); Rom 10,14; Gál 2,16; Flp 1,29; 1 Pe 1,8 (,). De igual forma, πιστός y πίστις se encuentran ocasionalmente con εἰς.

resante el uso de «nombre». La fórmula es peculiar de Juan y concuerda con su predilección por «nombre» en otras conexiones significativas. Sin duda aquí se esconde la concepción semítica del nombre como símbolo en cierta manera de la persona. Pero quizá merezca la pena recordar que «en el nombre» se usa específicamente para el bautismo en el cristiano primitivo. Se han propuesto diversas teorías sobre el significado del bautismo en el nombre de Cristo. La más probable es la que lo pone en conexión con el uso de «nombre», con la implicación, por una parte, de propiedad y por otra de lealtad [11]. Ser bautizado en el nombre de Cristo es tomar una decisión por la cual se pasa a ser propiedad absoluta de Cristo, al que se debe en adelante lealtad, como un «esclavo» a su «amo». ¿No es posible que, al estar el bautismo siempre estrechamente asociado con la fe, el evangelista haya aplicado directamente a la fe una concepción vinculada al bautismo? De este modo «creer en su nombre» no sería simplemente aceptar sus pretensiones, mediante un asentimiento intelectual, sino reconocer esa pretensión con sumisa lealtad.

Este sentido enfático armonizaría muy bien en 1,12: recibir el Logos, en un sentido que capacita a uno para convertirse en hijo de Dios, significa entrar en la lealtad de Cristo (no meramente creer sus palabras o aceptar sus pretensiones) [12]. De forma negativa, el juicio cae sobre los que no han entrado en la lealtad de Cristo, sino que prefieren las tinieblas a la luz (3,18). Pero en 2,23 es menos probable, pues se nos habla de personas que «creyeron en su nombre» y, sin embargo, Jesús «no se confiaba con ellos», porque las conocía demasiado bien. Puede ser que «creer en su nombre» no sea más que una variante, en estos tres lugares, de la fórmula más común «creer en él».

Así, pues, como observa Bultmann (*op. cit.* subv. γινώσκω, p. 713), πιστεύειν en el lenguaje joánico hace suyo un elemento del significado del hebreo *yd'* que el griego γινώσκειν era incapaz de expresar; porque *yāda' 'et-hā'elōhīm* significa reconocer a Dios mediante la sumisión a su voluntad; y, de modo semejante, «creer en (Cristo)» o «creer en su nombre» significa reconocer a Cristo y aceptarle como la revelación de Dios.

5) Ahora podemos pasar provechosamente al uso absoluto de πιστεύειν. Hay un cierto número de pasajes en los que el verbo va solo, pero el contexto muestra claramente que ha de suplirse alguna idea complementaria. Así en 3,18 tenemos: «el que no cree ya está juzgado»; pero en la frase resuena claramente «el que cree en él» de la proposición precedente; y en 12,39, «no podían creer» hace referencia a «quien ha creído nuestro mensaje» 12,38. De estos casos no nos ocuparemos aquí, sino sólo de los usos verdaderamente abso-

[11] Ejemplos en M.M. s.v. Véase también Deissmann, *Bible Studies* (1909) 146-147.197.

[12] De forma semejante 1 Jn 5,13: «Os he escrito estas cosas para que sepáis que tenéis vida eterna, todos los que creéis en el nombre del Hijo de Dios».

lutos. Hay también lugares donde «creer» se usa en el sentido que, como sabemos por los Hechos, era corriente en la Iglesia primitiva: «ser o hacerse cristiano». Así, en 4,53, «creyó él con toda su familia», que tiene un estrecho paralelo en Hch 16,34.

Pero quedan ciertos pasajes donde «creer» se usa sin ninguna añadidura, ni expresada ni claramente implicada, y donde el significado es evidentemente algo más que el sentido que generalmente se da a la frase en la Iglesia cristiana. Aquí nos viene a la mente el uso absoluto de «creer» que hemos encontrado en los LXX y los *Hermetica*. Así, en 1,7, «para dar testimonio de la luz, de modo que todos creyeran por medio de él», el significado más natural es: «que todos llegaran a la fe». En 11,15 Jesús declara que se alegra de la oportunidad ofrecida por la muerte de Lázaro «para que creáis», no, a mi entender, para que pudiesen «creer en» él, específicamente, aunque sin duda esto está incluido, sino para que ellos puedan «tener fe».

Este uso absoluto de «creer» es muy común en pasajes que hablan también de «ver». Así, 6,36: «me habéis visto y no creéis»; 11,40: «si creyeras verías el poder de Dios»; y también, 6,46-47: «no que alguien haya visto al Padre; el único que ha visto al Padre es el que procede de Dios. Pues sí, os lo aseguro: quien cree posee vida eterna». El más significativo de todos es 20,25-29, el episodio en que Tomás reconoce al Señor resucitado. Los discípulos dicen: «Hemos visto al Señor». Tomás replica: «Si no veo... no creeré». Jesús se le aparece y dice: «no seas incrédulo, sino πιστός», es decir, ten fe. Tomás hace la confesión: «Señor mío y Dios mío» en la que expresa su fe. Entonces Jesús replica: «¿Porque me has visto has creído? Dichosos los que sin haber visto creen». Aunque forzando las cosas podría suplirse una cláusula-ὅτι con el «has creído», el «los que creen» final que se refiere claramente a los que «tienen fe».

En estos pasajes percibimos una cierta concepción de una relación entre la fe y la visión. En primer lugar, hay una forma de visión, la visión simplemente física, que puede existir sin la fe. Muchos de los contemporáneos de Jesús lo vieron de esta forma, pero sin ningún efecto salvífico. En cambio, cuando la simple visión está acompañada de la fe, lleva a la visión en un sentido más profundo. Nadie, es verdad, posee la visión directa de Dios; pero el que tiene fe tiene vida eterna; la fe, por tanto, es el equivalente de la visión que da la vida, o conocimiento de Dios. Finalmente, en el episodio de Tomás tenemos la transición: Tomás es uno de los que han visto a Cristo físicamente y, al tener fe, le han visto en el verdadero sentido; pero son más dichosos los que, sin verlo físicamente, tienen fe. «Si tienes fe verás el poder de Dios», había dicho Jesús a Marta (11,40). En el prólogo se dice: «Hemos visto su gloria»; el evangelista habla para los que tienen fe y, por consiguiente, la visión. Ahora podemos recordar cómo Filón identifica «fe» con «aceptación de lo oscuro», y cómo los herméticos asocian «fe» con conocimiento, vida y luz.

La fe, pues, es una forma de visión. Cuando Cristo estaba en la tierra, tener fe era «ver su gloria» [13]: aprehender y reconocer la divinidad a través del velo de la humanidad. Ahora que ya no es visible para el ojo corporal, la fe sigue siendo la capacidad de ver su gloria. Esta concepción es vital para toda la concepción del evangelista sobre la encarnación. La vida eterna es el conocimiento o la visión de Dios. Pero nadie ha visto nunca a Dios, como dicen en vano los místicos. El que ha visto a Cristo ha visto al Padre. Pero los judíos incrédulos que vieron a Jesús, ¿han visto al Padre? No, ver al Padre en Cristo, ver su gloria, era y es siempre algo propio de la fe, «percepción de lo invisible», y esto es tan posible y tan necesario para nosotros como para los que le vieron en carne y hueso. Así, pues, «fe» es la forma de conocimiento o visión apropiada para los que encuentran a Dios en una persona histórica del pasado; una persona que, no obstante, por la fe, sigue siendo el objeto de conocimiento salvífico, la verdad y la vida.

[13] Sobre «gloria», cf. pp. 213-214. 373-374.

VI

UNION CON DIOS

Al examinar el concepto de conocimiento de Dios, que es vida eterna, encontrábamos que en un determinado momento este concepto pasaba a convertirse en una nueva idea de la relación entre Dios y los hombres, que puede definirse como de recíproca o mutua inmanencia: «Conoceréis que yo estoy en el Padre y vosotros en mí y yo en vosotros» (14,20; véase p. 177). Al llegar aquí hacíamos una pausa para examinar las relaciones del «conocimiento» con la «verdad» y con la fe. Ahora, aclarados estos puntos, volvemos a examinar la idea de la unión con Dios por inhabitación mutua.

Ha de observarse que existe un paralelismo obviamente intencionado entre las expresiones usadas para hablar de la inhabitación mutua y del mutuo conocimiento de Dios (Cristo) y los hombres. Se pueden catalogar como sigue:

El Padre conoce al Hijo (10,15)	El Hijo está en el Padre (14,10-11.20; 17,21)
El Hijo conoce al Padre (10,15)	El Padre está en el Hijo (14,10-11; 17,21-23)
El Hijo conoce a los hombres (10,14)	Los hombres están en el Hijo (14,20; 17,21)
Los hombres conocen al Hijo (10,14)	El Hijo está en los hombres (14,20; 17,23.26)
Los hombres conocen (ven) al Padre y al Hijo (14,7-8).	Los hombres están en el Padre y el Hijo (17,21).

En ambos casos, Cristo comunica a los hombres la relación en que él está con el Padre. Por tanto, hemos de suponer que, así como el concepto general de «conocimiento de Dios» está tras la doctrina joánica del «conocimiento», de igual forma tras la compleja doctrina joánica de la inhabitación mutua está el concepto más general de «en Dios».

La expresión «en Dios» aparece con varios matices de significado en el lenguaje religioso del helenismo. Hay un uso antiguo y persistente en el que la fórmula es exactamente paralela de fórmulas preposicionales similares usadas con referencia a los hombres. Así, en

Sófocles, *Edipo Rey*, 314, Edipo recurre a Tiresias, como «protector» y «salvador», para salvar a Tebas del desastre, «pues estamos en ti» (ἐν σοί), es decir «en tus manos». De igual forma, en *Edipo en Colona*, 247, Antígona se entrega a la compasión de los ancianos del Ática: «dependemos de vosotros como de Dios» (ἐν ὑμῖν ὡς θεῷ κείμεθα). Cf. Píndaro, *Ol.* XIII, 104: «yo espero; sin embargo, el resultado está en Dios (ἐν θεῷ)».

Cualquiera que pueda ser el origen exacto de este uso, su sentido es suficientemente claro. La preposición indica dependencia completa de una persona, sea humana o divina. Puede ser que originalmente el destino de un hombre se concibiera con realismo ingenuo, como algo invisible que está en las manos de la persona, Dios u hombre, que tenía poder sobre él; pero, en cualquier caso, el sentido local de la preposición prácticamente se ha perdido.

En el período helenístico, sin embargo, aparece un uso en el que el sentido local original de ἐν está vivo todavía. En los *Hermetica* la expresión «en Dios» se utiliza frecuentemente para designar la relación del universo con Dios, su creador y sostenedor. Así, en *C.H.* VIII, 5, «el mundo es causado por Dios y está en Dios; y el hombre es causado por el mundo y está en el mundo. Dios es el origen de todas las cosas, las abarca y las mantiene juntas; *C.H.* IX, 9: «todas las cosas que existen... están en Dios, y han sido causadas por Dios y dependen de él». A veces esta relación es representada como realizada por un mediador. Así, *C.H.* XI, 2: «Αἰών está en Dios, y el mundo en el αἰών, el tiempo en el mundo y la γένεσις en el tiempo». De forma algo semejante es expresada la inmanencia del hombre en Dios: *C.H.* XII, 13, «el alma está en el cuerpo y la mente en el alma; el logos en la mente, y la mente en Dios»; o, de forma un tanto diferente, *C.H.* XI, 4, «Dios está en la mente, y la mente en el alma: ...y el alma está llena de mente y de Dios». Se observará que la proposición «el hombre está en Dios» (porque está en la mente) puede convertirse fácilmente, sin cambiar de significado, en la proposición «Dios (por medio de la mente) está en el hombre», de manera que el alma está llena de Dios; exactamente igual que la doctrina cosmológica de que el mundo está en Dios se puede expresar también en la forma «el creador está en todas las cosas» (*C.H.* XI, 6). Estamos ante un caso de inmanencia recíproca.

Este modo de expresión pertenece propiamente al panteísmo estoico. Cf. Marco Aurelio Antonino IV, 23: «todo es para mí un fruto que producen tus horas, oh naturaleza: todo de ti, todo en ti, todo a ti». Dión Crisóstomo, *Orat.* XII, 28, p. 384: «No estamos situados lejos de lo divino ni fuera de ello en nosotros mismos, sino que por naturaleza estamos en su interior mismo, o mejor, estamos unidos[1] y enlazados a ello de todas las formas posibles». Así, para Dión, «en Dios», o mejor, «en lo divino», es una expresión para

[1] El término aquí usado es συμπεφυκότες; cf. Rom 6,5: «incorporados (σύμφυτοι) a la semejanza de su muerte».

designar la más íntima unión concebible con lo divino. Es el tipo de lenguaje que se imita en Hch 17,28; «pues en él vivimos, nos movemos y existimos». Según Norden, *Agnostos Theos*, p. 23, este uso de la preposición se remonta al uso genuinamente ático que hemos señalado, que expresa «dependencia total de uno más poderoso». La idea de dependencia está ciertamente presente en los *Hermetica* (cf. «todas las cosas... dependen de él», *C.H.* IX, 9, *supra*), pero la idea dominante parece ser espacial. Dios es la περιοχή (*C.H.* VIII, 5), o ὁ περιέχων (*C.H.* XI, 18), lo que rodea o abarca el universo, y, de este modo, «Dios sostiene todas las cosas y nada es externo a él y él no es externo a nada» (*C.H.* IX, 9). Pero la metáfora espacial se traslada frecuentemente al plano psicológico. Así, en *C.H.* XI, 18, «todas las cosas están en Dios, no como si estuvieran en el espacio»; por el contrario, están «en Dios» como los conceptos están en la mente. «Trata de entender de este modo, a partir de tu propia experiencia. Ordena a tu alma ir a la India, y estará allí más rápida que tu orden. Ordénale pasar al océano, y nuevamente estará allí velozmente, no como yendo de un lugar a otro, sino estando allí» (*ibid.* 19). «¡Mira qué poder, qué velocidad tienes! Y si tú eres capaz de todas estas cosas, ¿no lo va a ser Dios? Piensa, pues, de Dios como quien contiene en sí mismo todos los *conceptos*» (*ibid.* 20). Se podría objetar que éste es un ejemplo de la inmanencia de la mente en el mundo, que se formula de esta manera: la mente está en la India, en el océano, y así sucesivamente. Pero lo que se pretende decir es que el *concepto* de la India está presente a la mente. De hecho es esta orientación psicológica la que indica la equivalencia de las ideas «el mundo en Dios» y «Dios en el mundo». Así, pues, la relación a que se quiere aludir con la expresión «en Dios» es análoga a la relación de un pensamiento con la mente que piensa. Que esto hace, no sólo al universo, sino también a la personalidad humana adjetiva respecto de la sustancia divina, es una objeción que no se presentaría a nuestros autores y, si se presentó, no fue sentida como objeción. Porque en el pensamiento de los *Hermetica* y del «misticismo helenístico» en general, la personalidad separada del individuo es un concepto inseguro y evanescente.

Sin embargo, su interés no es tan escuetamente metafísico como este lenguaje cuasi-panteístico podría dar a entender. He señalado ya que en *C.H.* V, que es en cuanto a la expresión quizá más abiertamente panteísta que ningún otro tratado hermético, el tono es el propio de arrobamiento y exaltación cúltica.

«¿Cuándo te alabaré?... ¿Por qué te alabaré?... ¿Por qué motivo *te* alabaré? ¿Por ser *mío*? ¿Por tener alguna propiedad de *ti* mismo? ¿Por ser otro distinto? No, tú eres todo lo que yo soy, tú eres todo lo que yo haga, tú eres todo lo que yo digo. Porque tú lo eres todo, y no existe nada más. Tú eres incluso lo que no es. Tú eres todo lo que ha llegado a ser; tú eres lo que no ha llegado

a ser, mente que piensa, padre que crea, Dios que obra, es bueno y hacedor de todas las cosas» (*C.H.* V, 11).

El lenguaje del panteísmo metafísico es usado para expresar un sentimiento de la unidad más íntima con Dios, que es profundamente religioso. Esta experiencia genuinamente religiosa de unión con Dios, con un trasfondo de pensamiento panteístico, parece que debería ser llamada con propiedad mística.

Esta significación profundamente religiosa o mística de la expresión «en Dios» aparece del modo más llamativo en *C.H.* XIII (*De regeneratione*). Aquí Tat «nace de nuevo» mediante la espera en «la misericordia de Dios», por la cual las «fuerzas» divinas, concebidas éticamente, son implantadas en él «para la constitución del Logos». Así, el Logos divino es constituido en él. Puesto que el logos es el principio cósmico, esto significa que es identificado con el universo, y tiene con Dios la relación que el universo tiene con él. Así el renacido puede hablar del «universo que está en mí», o, a la inversa, puede decir «estoy en el cielo, en el agua, en el aire; estoy en los animales, en las plantas, en el vientre, delante del vientre, detrás del vientre, en todas partes». Pero el universo está «en Dios». Por tanto, todo el proceso se puede describir como «la génesis en Dios». El autor ha tratado deliberadamente de dar un contenido religioso y ético al panteísmo metafísico de su escuela.

Junto a este uso filosófico de la expresión «en Dios» debemos considerar también el más corriente adjetivo ἔνθεος o ἔνθους, de donde viene el verbo ἐνθουσιάζειν y el nombre ἐνθουσιασμός. No está completamente claro si la forma ἔνθεος es el equivalente gramatical de ἐν θεῷ, análogamente a la mayoría de los adjetivos de esta formación, por ejemplo, ἔντοπος, ἔνδημος, ἐνάλιος, ἐνόριος, ἔγκαιρος, etc., o si significa «que contiene a Dios», en analogía con ἔμψυχος, ἔμπνους, ἔναίματος, ἔνοινος, ἔνσπορος, ἔγκαρπος[2], y otros pocos. Pero, como hemos visto, importa poco desde qué perspectiva se mira la relación. En cualquier caso, el significado de ἔνθεος está bien establecido. El adjetivo denota posesión por un dios que se manifiesta en un éxtasis o frenesí sagrado, como el de los adoradores de Dióniso o, en un nivel religioso más elevado, en la inspiración del profeta.

Este es el sentido en que la palabra y sus derivados son empleados libremente por Filón, especialmente con referencia a Moisés y a a los profetas. Habla frecuentemente de ἔνθεος κατοχή (o κατοκωχή), ἔνθεος μανία y similares. Es particularmente interesante el que Filón pretenda tener experiencia de tal inspiración.

«No me avergüenzo [dice] de relatar mi propia experiencia, que he tenido miles de veces. A veces, cuando deseo volver a mi acostumbrada escritura sobre las doctrinas filosóficas, y conozco muy bien

[2] Obsérvese que también nuestro lenguaje cae en una ambigüedad semejante, ya que hablamos de un hombre que está «*en* sus cabales», de un árbol que está «*en* flor», incluso de un animal que está «*en* celo».

lo que debo escribir, he encontrado mi mente estéril y árida, y me he alejado sin hacer nada... Otras veces he venido con mi mente vacía, y de repente me he encontrado lleno de pensamientos sembrados invisiblemente o caídos como nieve de lo alto, de modo que he sido arrebatado de frenesí con la posesión divina (ὑπὸ κατοχῆς ἐνθέου κορυβαντιᾶν), y perdido la conciencia del lugar, de los que me acompañaban, de mí mismo y de palabras habladas y escritas (*De Migr. Abr.* 34-35).

Filón expone en varios pasajes lo que suponía que ocurría en tales casos.

«Mientras nuestra mente, derramando por así decirlo sobre el alma entera luz como de mediodía, brilla en torno a nosotros y nos acompaña, estamos en nosotros mismos [ἐν ἑαυτοῖς opuesto a ἐν θεῷ], y no estamos poseídos. Pero cuando esta luz alcanza su ocaso, entonces, como podría esperarse, cae sobre nosotros éxtasis y posesión divina y locura. Porque cuando la luz divina brilla, la humana se oculta, y cuando aquélla se oculta, la otra se levanta y brilla. Y esto solía ocurrirle a la clase profética. La mente que hay en nosotros se desvanece a la llegada del espíritu divino, y a su partida vuelve... Porque el profeta, incluso cuando parece hablar, en realidad está callado y Otro utiliza sus órganos del habla, su boca y su lengua, para proclamar lo que él quiere» (*Quis Rer.* 264-266).

Uno esperaría encontrar que Filón pusiera en conexión esta condición de éxtasis con el conocimiento o la visión de Dios que es vida eterna, pero no parece hacerlo directamente. En un pasaje al menos parece decir que puede llevarle a uno al borde de la visión, pero no más allá. La mente, dice, es capaz de penetrar todas las partes del universo visible, y más allá de él hacia el «mundo inteligible» de las formas eternas. Entonces, «poseído por una sobria intoxicación, está en éxtasis (ἐνθουσιᾷ), como los coribantes, llena de anhelo y de algo distinto y mejor, y llevado por este deseo hacia la extrema circunferencia del mundo inteligible, piensa acercarse al mismo Gran Rey; pero, precisamente cuando se esfuerza por ver, los rayos puros e incontaminados de la luz total fluyen sobre él como un torrente, de forma que el ojo del entendimiento queda oscurecido por el deslumbrante brillo» (*De Opif.*, 71).

Filón, por tanto, parece usar el término ἔνθεος solamente en el sentido limitado del éxtasis profético, que está próximo a su uso corriente en el paganismo griego. En cuanto a la expresión «en Dios», la utiliza ocasionalmente, pero sin ninguna connotación, de la condición extática. Así, dice de Abel: «De modo altamente paradójico, es matado y todavía vive; es arrebatado mediante la muerte a la mente de la insensatez, y vive la vida dichosa en Dios» (*Quod Det.*, 48). El sentido no parece ser muy distinto del de «la vida junto a Dios» o «vivir según Dios», expresiones que aparecen en otros lugares y designan la vida del virtuoso o del sabio, concedida y dirigida de forma divina, vivida en dependencia de Dios, en con-

formidad con su voluntad. Cf. también «*la alegría en Dios*» (*De Ebriet.*, 62), «el reposo en Dios» (*De Fug.*, 174). Incluso la última expresión no parece tener ninguna implicación «mística» especial. El significado de la frase en Filón podría derivarse muy bien de su uso griego, sólidamente establecido, para indicar la dependencia de Dios, o podía seguir el uso de los LXX, donde expresiones tales como «regocijarse en el Señor», «en el Señor hay fortaleza eterna», dejan la connotación concreta de la preposición en una vaguedad muy grande.

Por tanto, hasta este momento, nuestra búsqueda de posibles antecedentes del uso joánico ha revelado una muy amplia serie de significaciones imprecisas: dependencia de Dios, conformidad con su voluntad, y otras parecidas; y dos significados específicos: posesión extática por lo divino y, en un sentido cuasi panteístico, una inclusión «mística» o absorción en el ser divino.

Tenemos que investigar todavía si se puede hallar alguna ayuda en el uso cristiano anterior al cuarto Evangelio. Y para ello debemos recurrir a Pablo. El Apóstol utiliza la expresión «en Dios» cinco veces. En dos casos, Rom 2,17; 5,11, la expresión es «gloriarse en Dios», y entraña un uso totalmente ordinario de la preposición «en» que no nos ayuda en absoluto; cf. Isócrates, *Panegyricus*, 121; «no tenemos en él la esperanza de la salvación». En Ef 3,9 se habla de un misterio «escondido en Dios», que podemos muy bien considerar como un uso psicológico: el secreto estaba «en» la mente de Dios, como podría estar en la mente humana. En 1 Tes 2,2, «nos atrevimos en nuestro Dios», el significado puede ser «en dependencia de Dios» o parecido, según el modo vago de expresiones semejantes en Filón. Sólo en Col 3,3 encontramos un uso que, en cierto sentido, evoca el del cuarto Evangelio: «Vuestra vida está escondida con Cristo en Dios». Aquí, probablemente, podemos reconocer una metáfora espacial semiinconsciente, apoyada por el verbo «estar oculta». Pero el significado no es preciso.

Sin embargo, es la expresión paulina «en Cristo» la que ha sido considerada comúnmente como la base del uso joánico, especialmente desde la famosa monografía de Deissmann sobre ella[3]. Según Deissmann, se trata de una metáfora espacial. Cristo es contemplado en el aspecto de «espíritu» como una especie de espacio espiritual, si se permite la expresión, dentro del cual vive el creyente como en una atmósfera. Si esto es así, el uso paulino podría compararse con el sentido «místico» de «en Dios» y podríamos recordar que, así como Dión Crisóstomo habla de que estamos «injertados en Dios», así también Pablo habla de que hemos sido «injertados» en la semejanza de la muerte de Cristo (o en Cristo a semejanza de su muerte). Esto es lo que se quiere decir ordinariamente cuando se habla del «misticismo-crítico» de Pablo, distinguiéndolo del «misticismo divino» de los escritores helenísticos (Hch 17,28 no representa el uso normal

[3] Adolf Deissmann, *Die neutestamentliche Formel «In Christo Jesu»* (Marburgo 1892).

paulino)[4]. Sin embargo, un examen del amplio ámbito de la expresión «en Cristo» en las cartas parece justificar más bien el punto de vista de Schweitzer[5]: la expresión estrechamente ligada a la idea de solidaridad de todos los creyentes en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. La metáfora es todavía espacial, pero no se trata del vivir individual «en Cristo» como en una atmósfera circundante, sino de su pertenencia a una sociedad orgánica en la que Cristo está activo. Así podemos entender que Pablo nunca hable de que Cristo está «en Dios» como nosotros estamos en él. Podría, ciertamente pensarse que en Col 3,3 estuviera implicada esta afirmación, pero es significativo que en este caso la fórmula es «con Cristo en Dios». En 2 Cor 5,19 tenemos «Dios estaba en Cristo»[6], pero no existe el correlativo «Cristo en Dios». Esto diferencia el uso paulino del joánico, pues para este último es esencial que la relación «yo en el Padre y el Padre en mí» es el arquetipo directo de la relación «vosotros en mí y yo en vosotros», y en Pablo no hay ninguna sugerencia al respecto. Por consiguiente, si bien sería precipitado excluir una influencia paulina, no podemos suponer con seguridad que el uso joánico dependa directamente del paulino, o pueda explicarse directamente a partir de él.

Pasamos ahora a examinar las expresiones joánicas en sus contextos dentro del Evangelio.

Podemos comenzar con un pasaje que trata directamente de la relación de Cristo con el Padre. En 10,30, Cristo hace la gran declaración: «yo y el Padre somos uno». Los judíos se escandalizan; Jesús se defiende apelando primero a la Escritura y luego al rotundo argumento: «si yo no hago lo que me encarga mi Padre, no creáis en mí; pero, si lo hago, aunque no creáis en mí, creed a mis obras, así sabréis de una vez que el Padre está en mí y yo en el Padre» (10,37-38). En 14,8-11 hay una conversación con los discípulos, cuyo contenido es similar: «Quien me ve a mí está viendo al Padre. ¿Cómo dices tú: Preséntanos al Padre? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí? Las cosas que yo os digo no las digo como mías; es el Padre, que está en mí realizando sus obras. Creedme, yo estoy en el Padre y el Padre está en mí. Al menos creedlo por las obras».

A partir de estos pasajes vemos a) que con la expresión «yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» se quiere describir una unidad entre Padre e Hijo tan íntima, que ver al Hijo es equivalente de la *visio Dei*, y b) que la relación descrita de esta manera está constituida por, o al menos se manifiesta en, una actividad que, aunque su

[4] No se sigue necesariamente que el autor de Hechos haya desfigurado radicalmente a Pablo, que era capaz de adoptar en argumentos *ad hominem* un lenguaje que él no quería que fuese llevado demasiado lejos.

[5] En *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930).

[6] A no ser que la oración se construyera con ἦν καταλλάσσων, como un presente analítico de acción continua: «Dios estaba ocupado en reconciliar al mundo consigo por la acción de Cristo». Pero la otra construcción parece más natural: «Dios estaba en Cristo, reconciliando al mundo con él».

agente próximo es el Hijo, en realidad es la del Padre. Ahora podemos recordar otros pasajes que hablan de las «obras» de Dios. «Mi Padre, hasta el presente sigue trabajando y yo también trabajo» (5,17). «Un hijo no puede hacer nada de por sí, primero tiene que vérselo hacer a su padre, lo que el padre haga, eso lo hace también el hijo» (5,19). «Yo no hago nada de por mí, sino que esto que digo me lo ha enseñado el Padre; además, el que me envió está conmigo; nunca me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que le agrada a él» (8,28-29). «Mientras es de día tengo que hacer las obras que nos encarga el que me ha enviado» (9,4). A la luz de pasajes como éstos es claro que la relación descrita en las palabras «yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» se concibe como una relación dinámica, no estática; consiste en una actividad que se origina en el Padre y se manifiesta en el Hijo. Se puede describir como obediencia a la palabra del Padre, o imitación de sus obras, pero, en el fondo, no es nada tan exacto como la mera obediencia o imitación. Es el compartir una vida que, naturalmente, es vida eterna o absoluta. «A mí me ha enviado el Padre, que vive y yo vivo gracias al Padre» (6,57). «Porque el Padre dispone de la vida y ha concedido al Hijo disponer también de la vida» (5,26). No podemos perder aquí de vista la referencia al «Dios viviente» del Antiguo Testamento. Finalmente, este compartir la vida y la actividad está enraizado en el amor de Dios. «El Padre ama al Hijo y le enseña todo lo que él hace» (5,20); «el Padre ama al Hijo y lo ha puesto todo en su mano» (3,35). Y a la inversa, «yo amo al Padre y cumplo exactamente su encargo» (14,31).

Por tanto, la idea de que el Hijo está en el Padre y el Padre en el Hijo está al menos estrechamente relacionada con la idea de que el amor del Padre para con el Hijo, correspondido por él, establece una comunidad de vida entre el Padre y el Hijo, que se manifiesta en que el Hijo dice las palabras del Padre y realiza sus obras. Así, la gloria del Padre se revela en el Hijo: «Ahora acaba de manifestarse la gloria del Hijo del Hombre, y por él la de Dios; y como por él se ha manifestado la gloria de Dios, Dios mismo va a manifestar la gloria del Hijo del Hombre» (13,32)[7].

Esta conexión de ideas aparece donde la relación entre Padre e Hijo se toma expresamente como arquetipo de la relación entre Cristo y sus discípulos. Los dos pasajes decisivos están en los caps. 14 y 15 respectivamente. Hemos considerado ya 14,8-11 (p. 201), que trata de la relación del Padre y el Hijo. Seguimos leyendo ahora:

«Sí, os lo aseguro: quien cree en mí hará obras como las mías y aún mayores; porque yo me voy con el Padre, y lo que pidáis alegando mi nombre lo haré yo para que la gloria del Padre se manifieste por medio del Hijo, cualquier cosa que pidáis alegando mi nombre[8], la haré. Si me amáis, guardaréis los mandamientos míos...

[7] Para el uso joánico de los términos «gloria» y «glorificación», cf. pp. 213-214. 373-374.

[8] Las «obras mayores» que los discípulos han de hacer son realizadas en última instancia por Cristo, en respuesta a su oración al Padre en su nombre.

De aquí a poco el mundo no me verá más; pero vosotros sí me veréis, pues de la vida que yo tengo viviréis también vosotros: aquel día conoceréis que yo estoy en el Padre y vosotros en mí y yo en vosotros... Uno que me ama hará caso de mí mensaje, mi Padre lo amará y los dos nos vendremos con él y viviremos en él. Uno que no me ama no hace caso de mis palabras; y el mensaje que oís no es mío, sino del Padre que me envió» (14,12-15.19-20.23-24).

Junto a estos versículos podemos leer 6,56-57: «Quien come mi carne y bebe mi sangre vive en mí y yo en él. A mí me ha enviado el Padre, que vive y yo vivo gracias al Padre; pues también quien me come vivirá gracias a *mí*».

Si ponemos estos pasajes juntos, el pensamiento es claro. En todo aspecto, la unidad del Padre y el Hijo es reproducida en la de Cristo y los creyentes. De igual forma que el amor del Padre al Hijo, correspondido por éste en forma de obediencia, establece una comunidad de vida entre Padre e Hijo, que se manifiesta en que él habla la palabra del Padre y realiza sus obras, así también los discípulos son amados por Cristo y corresponden a ese amor en la obediencia; al hacer esto, comparten su vida, que se manifiesta en hacer sus obras; es él realmente quien las hace (exactamente igual que las obras de Cristo son realizadas por el Padre), y mediante su realización el Padre es glorificado en el Hijo. Esto es lo que se quiere decir con la expresión «yo en ti y tú en mí».

El otro pasaje, 15,1-12, se basa en el símbolo de la vid, que por sí misma sugiere una unidad semejante a la de una planta viva, en la cual una vida común, que brota del tallo central, alimenta a todas las ramas y acaba en el fruto[9]. Resulta evidente que lo que se quiere significar es la unidad de los discípulos en el amor que es perfectamente mutuo entre Padre e Hijo, que se manifiesta una vez más en la obediencia a la palabra o al mandato de Cristo (que es la palabra del Padre dada a él), que desemboca en la acción. Las expresiones: «Seguir conmigo y yo seguiré con vosotros» (15,4), «si seguís conmigo y mis palabras siguen con vosotros, pedid lo que queráis» (15,7), «manteneos en ese amor que os tengo» (15,9), son todas equivalentes, y cada una tiene su correspondencia con la relación arquetípica del Padre y el Hijo. Finalmente, el mandato de Cristo es: «que os améis unos a otros como yo os he amado» (15,12). El

En consecuencia, la «gloria» de ellos es la de Cristo, es decir, la de Dios. Tal parece ser la secuencia del pensamiento.

[9] Aquí es donde la idea joánica de la inhabitación mutua se acerca más a la que expresa la fórmula paulina «en Cristo», ejemplificada no solamente en el «cuerpo de Cristo», sino también en el olivo que es el verdadero pueblo de Dios, del que han sido podadas las ramas que no dan fruto para que por la fe se puedan injertar en él ramas nuevas (Rom 11,16-24). Para Juan, como para Pablo, la inherencia del individuo en Cristo es inseparable de la unidad de los creyentes unos con otros en la Iglesia. (Cf. mi nota sobre κοινωνία, *Commentary on Johannine Epistles*, 6-8). Sin embargo, el modo de justificar y expresar la idea es tan distinto que es improbable que Juan se la deba a Pablo.

triángulo de relaciones está completo: el Padre, el Hijo y los discípulos habitan unos en otros gracias al amor, que es la misma vida y la actividad de Dios. En el Padre es el amor el que dio el Hijo al mundo; en el Hijo es el amor el que produce la obediencia perfecta a la voluntad del Padre y da la vida por sus discípulos; en los discípulos es el amor el que los lleva a obedecer su mandato y a amarse unos a otros; y, mediante su obediencia, el Padre es glorificado en el Hijo.

Finalmente, la idea de unidad por inhabitación mutua recibe su clásica expresión en la oración de Cristo en el cap. 17. Teniendo presentes los pasajes que ya hemos examinado, podemos leer ahora las cláusulas relevantes de la oración con cierta confianza de entender adecuadamente su denso contenido. Para los discípulos Cristo pide simplemente «que sean uno como lo somos nosotros» (17,11; cf. 10,30). Luego, al ensancharse el horizonte, suplica por todos los que en el tiempo venidero se harán cristianos: «que sean todos uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti; que también ellos estén en nosotros... que sean uno como lo somos nosotros, yo en ellos y tú en mí para que queden realizados en la unidad» (17,20-23). Es claro que para el evangelista, como para los escritores helenísticos que he citado, la idea de «en Dios», con su correlativa «Dios en nosotros», designa la más íntima unión concebible entre Dios y los hombres. Pero, evidentemente, para él no significa, como para algunos de ellos, una inclusión impersonal o absorción en lo divino, concebido panteísticamente; y tampoco significa, como para algunos otros, una posesión extática por una inspiración divina. Está tan alejada de lo primero, que implica una comunidad real de ser, un compartir la vida; y tan alejada de lo segundo, que es una relación dinámica, no estática, que produce los efectos de una incursión de energía divina por medio de la cual los hombres pueden hablar las palabras y hacer las obras de Dios. Pero se distingue de ambas cosas en que es una relación personal con un Dios vivo, operada por medio de una personalidad histórica, concreta, en la cual esa relación es original y perfecta. No se trata, por así decirlo, de un residir adjetivo en la Sustancia absoluta. Dios es «el Padre que vive». Su vida es la fuente de amor. Y el amor divino no es concebido de modo abstracto, como cuando el escritor hermético afirma de Dios que ama al universo como vástago suyo (Λόγος Τέλειος = *Asclepios,* 8). Es una forma de vida radicalmente personal, manifestada en la actividad concreta de Cristo al dar su vida por sus amigos (15,13, en el contexto de algunas de las expresiones más fuertes de la idea de inhabitación mutua); por medio de lo cual conocemos que «tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo (3,16). Convirtiéndonos primero en objetos de este amor y, a continuación, en sujetos del mismo amor, dirigido hacia Cristo y de unos a otros, es como llegamos a ser uno por la mutua inhabitación con el Padre y el Hijo y unos con otros en

él; pero todo esto, en cada grado, en términos de acción viviente: hacer las obras de Dios, dar fruto para su gloria.

Este es, quizás, el lugar para decir algo sobre la cuestión, que ha sido muy discutida en los últimos años, de si el tipo de religión representada por el cuarto Evangelio puede o no puede ser descrito con propiedad como «misticismo». Al menos en Gran Bretaña se ha solido presentar a Juan como «el más grande de los místicos cristianos», y afirmar que el cuarto Evangelio aclimató dentro del cristianismo la forma mística de religión. Algunos sin embargo, negarán que el término «místico» pueda aplicarse con propiedad. En cierta medida, la disputa parece versar sólo sobre palabras. Hay pocos términos tan difusamente usados como «místico», «misticismo» [10]. En este libro he empleado la expresión «misticismo helenístico» para designar un tipo de religión que, a estas alturas, será fácilmente reconocible. Utilizando el término en este sentido, Walter Bauer ha escrito en su comentario sobre este evangelio:

«Mucho se habla hoy sobre el misticismo del Evangelio de Juan, y la cosa está justificada, sin duda, si se atiende al lenguaje utilizado. Pero puede formularse la pregunta —no es más que una pregunta— de hasta qué punto el autor experimentó y sintió realmente eso de que habla... ¿Experimentó algo más que la conversión al cristianismo? ¿Tuvo, como cristiano creyente, la «visión» (*hat er als Gläubiger 'geschaut'*)? ¿Conoció momentos en que se sintió uno con Cristo y con Dios, o simplemente ha adoptado ideas y expresiones de una piedad teñida de colorido místico, petrificada ya en la literatura, y las puso al servicio de sus propósitos? En cualquier caso [responde Bauer a su propia pregunta], nunca recorrió ni recomendó el camino del éxtasis. La visión de Dios es conocida por Juan sólo en el sentido de que el Padre es visto en el Hijo. El Padre está y permanece alejado de los ojos de los hombres. Las relaciones con Dios y con Cristo se establecen mediante la observancia de los mandamientos. Es ahí donde el conocimiento de Dios y el amor a él y a Cristo encuentran su expresión apropiada... Esta concepción de lo que constituye a un cristiano, como el guardar los mandamientos, hace improbable que la vida cristiana alcance sus cotas más altas en momentos en que el otro mundo penetra misteriosamente en éste» [11].

Si el místico es una persona cuya vida religiosa se expresa en el éxtasis, o que experimenta una absorción impersonal en lo divino,

[10] Tampoco tenemos la distinción que se hace en alemán entre *Mystik* y *Mysticismus*. ¡Considérese la variedad de bibliografía que se encuentra comúnmente en un catálogo de un librero de segunda mano bajo el encabezamiento de «misticismo»! Entre los contagiados de la jerga marxista el término misticismo parece aplicarse (en la medida en que es más que un vocablo de tono despectivo) a cualquier forma de pensamiento que admita la realidad de un factor no material en la experiencia humana. Tales términos son evitados en la discusión por los que buscan la precisión de pensamiento; y si son usados, es tras definirlos cuidadosamente, y siempre de modo restringido.

[11] *Das Johannesevangelium* (1925) 240.

entonces Bauer tiene ciertamente razón al negar dicha calificación al cuarto evangelista. Pero afirmar que éste no hacía más que usar términos estereotipados que estaban en boga, sin atribuirles ningún significado particular es muy aventurado; y reducir su concepción de la vida cristiana a una especie de legalismo («guardar los mandamientos»), ciertamente es no entenderlo bien. Su pensamiento entraña dos aspectos inseparables. Por una parte tenemos el lenguaje del conocimiento de Dios, de la visión, de la inhabitación del hombre en Dios y de Dios en el hombre. Por otra, tenemos la insistencia en la acción, en el fruto. Ambos aspectos deben ser tomados en serio. No se hallan simplemente yuxtapuestos, sin asimilación. Están tan fundidos uno en otro que ambos adquieren definición y plenitud de sentido por obra de su combinación. No es negando, o vaciando de significado real, un conjunto de conceptos o el otro como podremos entender la enseñanza del cuarto evangelista. Su característica especial consiste en que combina estos dos aspectos de la vida religiosa de un modo tan sorprendente. La idea en que éstos se unen es la del amor (ἀγάπη) divino. El que dicho amor haya de expresarse en actos de amor fraterno hasta el de dar la vida, es para el evangelista algo natural. Pero mientras se expresa en la obediencia a la ley de caridad, el amor de Dios no ha de identificarse con una obediencia atada a la ley, ni ha de restringirse a ella.

El término ἀγάπη difiere en cuanto al significado de ἔρως [12]. En el *Banquete* 210-212, Platón ha descrito un tipo de experiencia «mística» basada en el ἔρως, que es el esfuerzo ascendente del hombre hacia la unión con un orden de ser superior. Ἀγάπη es propiamente el amor que se da a sí mismo. Tiene su origen en Dios, el más alto de los seres, quien, amando a sus criaturas, las eleva hacia sí. El hombre no puede tener ἀγάπη, a no ser en la medida en que el amor de Dios actúa sobre él y en él: «nosotros amamos porque él nos amó primero» (1 Jn 4,19). En última instancia, no existe más ἀγάπη que el amor de Dios. La gloria de Dios se manifiesta dondequiera que su amor se hace efectivo: de forma suprema, en la entrega que de sí mismo hace Cristo; y también en los que por medio de Cristo viven por el amor de Dios.

Si ahora estamos pensando en términos de unión con Dios, ¿no es el amor, de hecho, la única clase de unión *entre personas* de la que podemos tener cualquier experiencia posible? La «emoción cósmica» no es muy frecuente, y para el filósofo es posible interpretarla como unidad con «Dios» en un sentido panteísta, y dar así un tinte religioso a lo que en realidad es una teoría del universo. También es posible interpretar ciertos estados psíquicos anormales como «posesión» por parte del Espíritu divino. Pero en ningún caso te-

[12] Véase *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, s.v. ἀγάπη; también A. Nygren, *Agape and Eros* (trad. ingl. por Herbert y Watson, 1932-1939). Puedo referirme a lo que he escrito en mi *Commentary on the Johannine Epistles*, 107-113.

nemos pruebas de que se haya alcanzado la unión con un Dios personal. Porque, repito, la única clase de unión personal con la que estamos familiarizados es el amor. Juan dice que ésta es en verdad la clase de unión con Dios dada en la religión cristiana. Utiliza las expresiones más fuertes que, sobre la unión con Dios, le proporcionaba el lenguaje de su tiempo, con el fin de asegurar a sus lectores que afirma en serio lo que dice: que por la fe en Cristo podemos entrar en una comunidad personal de vida con el Dios Eterno, la cual tiene el carácter de ἀγάπη, que es esencialmente sobrenatural y no de este mundo, y, sin embargo, apoya firmemente sus pies en este mundo, no sólo porque la auténtica ἀγάπη no puede menos de expresarse en la conducta práctica, sino también porque el acto crucial de ἀγάπη se llevó a cabo, de hecho, en la historia, un día de abril, alrededor del año 30 d.C., en torno a una mesa dispuesta para la cena, en Jerusalén, en un huerto al otro lado del torrente Cedrón, en el pretorio de Poncio Pilato y en una cruz romana en el Gólgota. Tan concreta, tan real es la naturaleza de la ἀγάπη divina; sin embargo, pese a esto, entrando en la relación de la ἀγάπη abierta así a los hombres, podemos habitar en Dios y él en nosotros. Si esto debe llamarse «misticismo», no lo sé [13].

[13] En estos párrafos he anticipado en parte los resultados de discusiones posteriores, pero éste parecía el mejor sitio para intentar alguna clarificación de este tema.

VII

LUZ, GLORIA Y JUICIO

En un capítulo anterior llamaba yo la atención sobre el uso de fórmulas que enlazan «vida» y «luz» en el lenguaje religioso helenístico, y observaba que en el cuarto Evangelio se halla la misma conjunción. Nuestra investigación sobre los conceptos directores del pensamiento joánico comenzaba por el concepto de vida. Y nuestra conclusión era: Juan concibe la «vida eterna», la vida de Dios, como accesible a los hombres aquí y ahora, aunque para su culminación requiere un orden de existencia más allá del espacio y el tiempo. Esta vida consiste en el «conocimiento» de Dios, que es también comunión con Dios o «habitar en» Dios. En esto habla el lenguaje común del misticismo helenístico. Pero para él, el conocimiento de Dios, que es unión con Dios, no es metafísica, ni visión directa supersensorial de lo absoluto, ni tampoco éxtasis o «entusiasmo» místico. Está condicionado por una relación con la manifestación histórica del Logos. Aquí es donde debe buscarse la «verdad», la realidad absoluta revelada. De ahí que el conocimiento tome la forma de fe, que es a la vez una aceptación del hecho de que Cristo Jesús es la revelación del Dios eterno y una adhesión personal a él. No es un estadio preliminar al conocimiento, sino que ella misma es el conocimiento de Dios, que es comunión con él y constituye la vida eterna. Es un modo de «ver» a Dios.

Hasta aquí hemos seguido una línea de pensamiento que arrancó del concepto de vida. Ahora debemos considerar el concepto gemelo de luz, y esto significará, en cierta medida, volver sobre nuestros pasos. El amplio uso del término φῶς («luz») como expresión simbólica de lo absoluto o eternamente real, con frecuencia en destacado contraste con el σκότος («tinieblas») del error o de la irrealidad, se supone que debe algo a la influencia del zoroastrismo, con su antítesis de la luz y las tinieblas, de los reinos de Ahura-Mazda y Angro-Mainyu. Sin embargo, la luz parece ser un símbolo natural de la divinidad. El culto del sol era ciertamente una de las fes vivas del mundo antiguo y tuvo un renacimiento bajo el Imperio romano. Para el observador ingenuo, la luz del sol es a la vez la causa de la vida en la tierra y, al mismo tiempo, el medio por el que percibimos los fenómenos. Platón dio categoría filosófica a esta concepción al

utilizar el sol como símbolo de la Idea del Bien, que es, al mismo tiempo, la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi* del universo y que él identificó —o al menos se pensó que identificaba— con el Dios supremo. Se debió principalmente a Platón, en cuanto a mí se me alcanza, el que en el mundo helenístico los pensadores religiosos de orientación filosófica adoptaran generalmente esta especie particular de simbolismo; y fue en los términos de una filosofía que al menos intentaba ser platónica, en los que racionalizaron la mitología que adoptaron, cualesquiera fuesen sus fuentes.

Al utilizar el símbolo de la luz era posible expresar la relación del absoluto con los fenómenos, de Dios con el universo. La luz se comunica por medio de radiaciones que son emanaciones (así se suponía) de su propia sustancia. De igual manera, las «energías» del universo son «rayos de Dios» o «de la Mente» (*C.H.* X, 22; cf. II, 12; XVI, 16). Así, pues, Dios es la luz, por cuyas radiaciones aprehendemos el mundo fenoménico. Según subimos en la escala, somos iluminados por esas radiaciones superiores que son las «ideas» que constituyen el «mundo inteligible», hasta que, por fin, el místico capta la luz misma (que es Dios), no por medio de ninguna luz prestada, sino por sí misma [1]. He ilustrado esta línea de pensamiento a partir de Filón y de los *Hermetica*.

En estos y similares escritos, como hemos señalado, la luz está comúnmente asociada con la vida como una descripción de lo real o de lo divino. Aquí la filosofía se acerca de nuevo a su fuente original y bebe en el sentimiento religioso ingenuo, a la vez que responde al anhelo cada vez más intenso de una certeza de inmortalidad, pues, como hemos visto, en tales escritos «vida» significa a un tiempo vitalidad física y algo más. Si la fuente de la luz, por la cual conocemos, es también la fuente de la vida, entonces, a medida que avanzamos en el conocimiento hacia la visión de la luz, participamos también de la vida. Entre las fuentes de las que fue tomada esta doctrina de la vida y la luz conjuntamente [2], parece que debemos incluir las Escrituras hebreas. En el Antiguo Testamento ambos términos son usados libremente para expresar la dicha o salvación definitiva que es don de Dios a los hombres. En este sentido, y sólo en éste, se puede decir que Dios *es* la luz de su pueblo. Los dos términos están asociados en Sal 35(36),10: «en ti está la fuente de vida, y tu luz nos hace ver la Luz» [3]. El escritor hebreo, por supuesto, se movía al margen de la metafísica; pero en el caso de que su

[1] Cf. Filón, *De Praem.*, 45: «¿acaso no se ve la luz con la luz? Del mismo modo, Dios, que es su propia luz, es contemplado sólo por medio de sí mismo... 46: La verdad la alcanzan aquellos que se forman la idea de Dios por medio del mismo Dios, de la luz por medio de la luz». (Nótese la asociación de «luz» y «verdad»).

[2] Cf. *C.H.* XIII, 12, «la vida y la luz están unidas».

[3] Sobre la unión de vida y luz, cf. (además de Sal 35,11) Sal 55(56),14: «en la luz de los vivos»; Job 33,28: «mi vida verá la luz». Cf. *The Bible and the Greeks*, 133-136.

enseñanza hubiera de ser dotada de una justificación filosófica, una filosofía como la de Platón o la de los *Hermetica* es la que se ofrece espontáneamente. Así es como trata Filón Sal 26(27),1, que es uno de sus textos fundamentales (véase pp. 70-71). Será útil traer aquí el relevante pasaje de Filón: «en primer lugar, Dios es luz —pues en los Salmos se canta: 'el Señor es mi iluminación y mi salvador'—, y no sólo luz, sino el arquetipo de toda otra luz, o mejor, más antiguo y más sublime que cualquier arquetipo», (*De Somn.* I, 75). Filón, observamos, retrocede ante la afirmación de que Dios es luz [4]: es el arquetipo de la luz o, mejor, en cuanto creador, es anterior a éste, lo mismo que a todos los arquetipos. Aquí, algo que Filón hereda del judaísmo, la creencia en la transcendencia personal de Dios (más que el platonismo), modifica su helenismo adquirido. De igual forma, aunque en 1 Jn 1,5 [5], tenemos la brusca afirmación «Dios es luz», el evangelista parece haber preferido, como Filón, evitarla. Su equivalente del «arquetipo de la luz» filoniano es «la luz verdadera» (1,9); ambos están hablando de la «idea» eterna de la luz, de la cual son copias pasajeras todas las luces empíricas [6]. Esta luz arquetípica, dice Juan, estaba «en» el Logos [7] y, en cierto modo, es intercambiable con la vida (1,3-4). El Logos es el «lugar» de la luz y la vida arquetípicas; éstas son (podríamos decir) aspectos del Logos, mientras, para Juan como para Filón, la *fons deitatis* eterna, el Padre, para el cual el Logos es Hijo, es anterior a todos los arquetipos. Si leemos ahora las proposiciones contenidas en el prólogo, 1,5-10, que hacen referencia a la «luz verdadera», que es su sujeto inmediato, vemos que la luz arquetípica brillaba en las tinieblas (del no-ser, de la ignorancia y del error) y resistió los asaltos de las tinieblas [8]. Está en el mundo (puesto que las «energías» del universo visible son «rayos» de la luz arquetípica). Ilumina a todo hombre [9] (pues en cada

[4] Lo mismo el autor de *C.H.* II, 14.

[5] Creo que la epístola no es obra del evangelista; véase mi *Commentary on the Johannine Epistles*, LXVII-LVI.

[6] La «luz arquetípica» de *C.H.* II, 13, si aceptamos el texto de Estobeo; es un «rayo» de la «Mente» = Dios, que es «la causa del ser de la luz», pero *no* la luz. Cf. también *C.H.* I, 7-8, donde la «idea arquetípica» es visible (para el ojo de la mente) en cuanto luz.

[7] No discutiré aquí la cuestión de si debiéramos puntuar, con Orígenes, *Comm. in Joann.* (Brooke) II, 16(10)-21(15), pp. 69-74, en ἓν, o, en Crisóstomo, *In Johann. Hom.* (Migne) V, 1, en γέγονεν. La cuestión puede tener cierta importancia teológica, pero para nuestro propósito presente no es necesario decidirla. En cualquier caso se afirma la íntima conexión de «vida» y «luz» «en» el Logos, pues en 8,12 la luz se define como «luz de la vida» (cf. quizá «la palabra de la vida» en 1 Jn 1,1, pero ver mi nota *ad loc.*). En Filón y también en los *Hermetica* las relaciones entre estas altísimas abstracciones son expresadas en términos diversos sin ninguna variación real con el significado.

[8] Cf. *C.H.* I, 5, donde el logos, que procede de la luz, asalta el caos de las tinieblas.

[9] No es necesario para nuestro propósito presente decidir si las palabras ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον deben unirse a ἄνθρωπον o a φῶς, pero, en mi opinión, apenas cabe duda de que «todo hombre que viene al mundo»

uno de los hombres habita la humanidad esencial —«el hombre esencial, el hombre inmanente»—, que es, como sostiene *Poimandres*, la descendencia «del Padre de todo lo que es vida y luz»). Sin embargo, la mayor parte de la humanidad no conoce la presencia de la luz (no dan el salto de la contemplación de los fenómenos al reconocimiento de sus arquetipos); en cambio, los que «reciben» la luz, la minoría «iluminada», tienen ese conocimiento de Dios que les hace hijos de Dios y partícipes de su vida [10].

No pretendo decir que ésta sea una interpretación adecuada o definitiva de las relevantes cláusulas del prólogo [11], pero tomadas según se presentan a una primera mirada encajan perfectamente dentro de la enseñanza corriente del «misticismo helenístico», que no podemos dejar de concluir que el evangelista pretendía apuntar a una metafísica de este tipo como presupuesto de su teología. Fuera de esto no denuncia ningún interés por la metafísica. La doctrina de la luz arquetípica que llega a ser inmanente al mundo y al hombre no es la sustancia de su Evangelio. El hecho determinante del Evangelio, para hablar en estos términos, es que la luz arquetípica se manifestó en la persona de Jesucristo. El es la luz, en la que vemos la luz; es decir, él es la «verdad», la realidad revelada, lo mismo que es también la «vida». El posibilita al hombre ese conocimiento de Dios que es vida eterna. Así, pues, cuando Juan habla de que la luz viene al mundo (3,19; 12,46), está pensando siempre en la aparición de Jesucristo en la historia.

Es en cuanto encarnado, «venido al mundo», como él se convirtió en «la luz del mundo» (8,12; 9,5). La expresión imita un modelo hebreo. En la tradición rabínica [12], Israel o Jerusalén es *ōrāh le'ōlām, 'ōr šel-'ōlām;* ambos, Torá y templo son llamados *'ōrō šel-'ōlām;* incluso un maestro concreto de la Torá como Yohanán ben Zakkai (contemporáneo del evangelista) es llamado en un lugar *nēr 'ōlām,* aunque en un pasaje paralelo tenemos la expresión *nēr yiśrā'ēl* que, posiblemente, es más original. (Sin embargo, *nēr* recuerda la descripción de Juan Bautista como «la lámpara encendida y resplandeciente» en Jn 5,35). En varios lugares donde se usa un lenguaje de este tipo queda claro que todas estas «luces del mundo» son solamente derivadas: la última *nerō šel-'ōlām* u *'ōrō šel-'ōlām* es Dios mismo.

---

representa la expresión hebrea, muy común, *kol-bā'ē hā'ōlām,* que significa «todo mortal» «véanse ejemplos en Schlatter, *ad loc.* Destacamos *Lev. R* 31,6: *'th m'yr... lkl b'y 'wlm,* que exactamente es = «tú iluminas a todos los que vienen al mundo». Por otra parte, el intento de conectar ἐρχόμενον con ἦν da como resultado un tipo de oración extraña al estilo de este autor.

[10] Para la distinción entre las dos clases de hombres, cf. *C.H.* I, 22, donde el profeta pregunta: «¿acaso no todos los hombres tienen mente?»; a lo que el dios responde: «Cuida lo que dices, amigo. Yo, la Mente, estoy con los santos, los buenos, los puros, los misericordes, los piadosos, y mi presencia es ayuda, y al punto conocen todas las cosas.

[11] Cf. pp. 271-287.

[12] Cf. S.-B. *ad* Mt 5,14, de donde está tomada la documentación aquí resumida.

Parece como si en el pasaje que nos ocupa se supusiese que los judíos no entienden la afirmación «yo soy la luz del mundo» como proclamación de atribuciones divinas, pues no objetan, como hacen en otros lugares, que Jesús está «haciéndose a sí mismo Dios», o «haciéndose igual a Dios» (cf. 10,33; 5,18). Para la situación según está matizada por el evangelista es suficiente que ellos entiendan que él se presenta como mediador de la palabra de Dios a los hombres de un modo autoritario. Pero esto es ironía joánica. El lector sabe muy bien que quien dice «yo soy la luz del mundo» es también la «luz verdadera».

Que él es presentado trabajando con ideas que en el pensamiento helenístico están asociadas con la luz, parece seguirse de la forma en que se desarrolla el argumento en 8,12ss. Los judíos objetan que la pretensión de ser «la luz del mundo» no está respaldada por ninguna prueba fuera de la propia afirmación del que habla, y ésta no prueba nada, puesto que, según la Torá, «ningún hombre se acredita por sus propias palabras... ningún hombre puede atestiguar en su propia causa» [13]. Jesús responde que el testimonio dado por él en su favor ha de ser aceptado, porque él sabe de dónde viene y adónde va, mientras que sus adversarios no lo saben (8,14). Esto, considerado en sí mismo, es un tanto obscuro como argumento; podemos decir, sin embargo, que si una persona tuviese un perfecto conocimiento de sí misma, un conocimiento que, necesariamente, no es compartido por nadie más, entonces su propio testimonio sería de hecho el único testimonio disponible. Pero si apartamos la mirada de la situación dramática y consideramos el pensamiento del evangelista, como se indica en el prólogo, entonces recordamos que, en el tipo de filosofía con la que está emparentado su pensamiento, el atributo específico de la luz reside en que, mientras todas las demás cosas se ven y se conocen por medio de la luz, la luz es conocida por ella misma únicamente: «la luz se ve por medio de la luz». Así, pues, el sentido real de la respuesta de Jesús es que su pretensión es evidente por sí misma. Naturalmente, la pretensión de ser «la luz» posiblemente no podía ser justificada por otra cosa que el brillar de la luz. La intención de todo el Evangelio es mostrar cómo la obra de Cristo es evidente por sí misma; sus obras son luminosas (5,36; 14,2).

Esto es expresado en el prólogo en la proposición de que en el Cristo encarnado los hombres vieron la «gloria» del Logos eterno. De esta afirmación debemos ocuparnos ahora. El punto culminante de la serie de afirmaciones sobre la luz eterna en el prólogo es la afirmación de que el Logos, el «lugar» de la vida y de la luz, «se hizo carne»; y el efecto de esto, añade el evangelista, fue que «contemplamos su gloria» (1,14). La asociación de «gloria» con «luz» se remonta al Antiguo Testamento.

[13] Véanse los pasajes citados por S.-B. *ad loc.*

El término δόξα («gloria»)[14] significa, en griego, «opinión» (lo que como decía Platón, está entre el conocimiento y la ignorancia), o «reputación», y, en particular, buena reputación y, por tanto, «honor», «distinción». Está todavía un tanto oscuro cómo adquirió la palabra un nuevo significado que la hizo apta para traducir el término hebreo *kābōd*, en arameo *yeqārā'*. Parece que no posee este significado, excepto donde es probable la influencia judía[15]. *Kābōd* significa la manifestación del ser, la naturaleza y la presencia de Dios, de una manera accesible a la experiencia humana; y esta manifestación era concebida en forma de irradiación, esplendor o luz deslumbrante (originariamente, quizá, el relámpago que acompaña al trueno, que para la mente religiosa ingenua es la voz de Dios; cf. Jn 12,29, un llamativo ejemplo de la ironía joánica, que llega aquí casi al sarcasmo). En el judaísmo de la era cristiana, la *šekīnāh* («morada» o presencia de Dios) se concebía como luz.

Por consiguiente, no es sorprendente que «gloria» y «luz» se hallen en paralelismo refiriéndose a la manifestación del poder de Dios para la salvación de su pueblo. Así en Is 60,1-3: «¡Levántate[16], brilla, Jerusalén, que llega tu luz; la gloria del Señor amanece sobre ti!... sobre ti amanecerá el Señor, su gloria aparecerá sobre ti; y caminarán los pueblos a tu luz, los reyes al resplandor de tu aurora»; y también el v. 19: «será el Señor tu luz perpetua, y tu Dios será tu esplendor». De modo parecido Is 58,8: «romperá tu luz como la aurora... detrás irá la gloria del Señor».

En el cuarto Evangelio, el uso griego ordinario de δόξα es común (por ej., 5,41.44; 7,18; 12,43); pero en los cuatro lugares que hablan de «ver» la gloria de Dios o de Cristo (1,14; 11,40; 12,41; 17,24) y en el único lugar que habla de «manifestar» la gloria (2,12) debemos reconocer el sentido bíblico del término. En 12,41 tenemos una referencia a la visión de Isaías, descrita en el cap. 6 de su libro. Isaías dice llanamente: «Vi al Señor». Juan, en consonancia con la tendencia general del judaísmo contemporáneo dice: «vio su gloria»[17]. Por tanto, «gloria» significa aquí claramente la manifestación de la presencia y el poder de Dios, *kbwd* o *yqr'*. Así, cuando en 17,24

---

[14] Cf. el artículo δόξα en el *Theologisches Wörterbuch* de Kittel; también, A. M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, cc. I y II.

[15] Sin embargo, incluso Filón (según Kittel), *loc. cit.*, contiene solamente un ejemplo y Josefo ninguno. No obstante, Kittel distingue un significado intermedio que aparece en Filón y Josefo, en el que δόξα se refiere al «esplendor» o «magnificencia» externos de los monarcas y personas semejantes, que simbolizan el «honor» que reclaman para sí.

[16] «Ilumínate»: algo diferente del hebreo *qumi ori*, pero muy natural en el proceso de helenización del Antiguo Testamento.

[17] Que la gloria que vio Isaías era la manifestación del Logos (la luz arquetípica) se acomodaría perfectamente a la teoría de Filón (cf. *supra*, pp. 80-81, 84). En términos joánicos esto se explica mediante 17,24 y 1,14. Cristo, como Logos, como Hijo del Padre, es investido con la naturaleza, el carácter y el poder del Eterno, desde la eternidad («antes de la creación del mundo»); la

Cristo pide por sus discípulos «y contemplen esa gloria mía que tú me has dado, porque me amabas ya antes que existiera el mundo», está utilizando el lenguaje de la tradición hebrea para designar la *visio Dei*. Tal visión de Dios se promete a la fe en 11,40; pero como algo alcanzable en esta vida y explicable en términos de 1,14, donde, a consecuencia de la encarnación del Logos, es decir, de la luz eterna «contemplamos su gloria, gloria del Hijo único del Padre». No se trata ya aquí de una luz visible o un fulgor que acompaña a Cristo en su vida terrena; sin embargo, el evangelista proclama que la presencia y el poder divinos eran aprehensibles de forma no menos real para los que poseían la facultad de la fe. Es en este sentido como en los «signos» y a través de ellos él manifiesta su gloria: «manifestó su gloria» (2,11). Es a la vista de estos pasajes como debemos entender el uso joánico de «ser glorificado» con una referencia especial a la muerte de Cristo (7,39; 12,16.23; 13,31)[18]. Si se han de tomar las acciones de Cristo como equivalentes del resplandor en que el poder y la presencia de Dios se hacen accesibles a la experiencia humana, o, en otras palabras, en que la luz eterna es aprehendida por medio de sí misma, («la luz por medio de la luz»), entonces la acción en la que más plenamente se expresó a sí mismo, a saber, su propia entrega a la muerte por amor a la humanidad, es la manifestación definitiva de la gloria divina. Al desarrollar este pensamiento, el evangelista juega sutilmente con los diversos significados de la palabra «gloria» [19], sugiriendo que con esta muerte Cristo «da honor» a Dios (mediante la obediencia completa), y al mismo tiempo obtiene «honor» él mismo; pero el «honor» que obtiene no es otra cosa que la «gloria» con que el Padre le ha investido; en otras palabras, la revelación de la majestad eterna de Dios en su amor a la humanidad. Así, pues, si en la vida encarnada de Cristo se manifiesta la luz eterna y arquetípica, su manifestación definitiva tiene lugar en su muerte.

Todo esto pretendía explicar qué quiere decir el evangelista con «la luz del mundo». Ahora debemos volver a los pasajes que contienen esta expresión, para hacer de ellos un examen más detenido.

---

manifestación de esta naturaleza, este carácter y este poder en el tiempo tiene lugar en las palabras y obras del Logos encarnado, en el que, según esto, la «gloria» *kbwd*, se «manifiesta» y «es vista» por los que tienen fe. Tal «visión» es la *visio Dei* bajo las condiciones de la vida en el tiempo («quien me ha visto a mí ha visto al Padre») y la prenda de la *visio Dei* definitiva más allá de esta vida.

[18] En pasajes del Antiguo Testamento δοξασθῆναι se usa en el sentido de ser «transfigurado» por un esplendor sobrenatural: cf. Ex 34,29ss. En el cuarto Evangelio no hay «transfiguración» de Cristo en ese sentido: todas las acciones de su vida encarnada están llenas de «gloria», evidente para la facultad de la «fe» (= percepción de lo invisible»). Si hay algún momento de «transfiguración» es aquel en que él mismo se entrega a la muerte, presentado de diversas formas en 12,23.28; 13,31; 17,5. Cf. *infra*, pp. 373-374. 397.404.

[19] Cf. 12,23.28; 13,31-32; 14,13. Cf. *infra*, pp. 373-374. Este jugar con los diferentes sentidos de una palabra —o, mejor, este inquieto subir y bajar en la escala de sus posibles significados y el hacer que un significado complete a otro— forma parte de la técnica de este autor.

En 8,12-16, el pensamiento pasa rápidamente de la «luz» al «juicio». «Yo no juzgo a nadie», dice Cristo, «y si juzgo, mi juicio es absoluto» (ἀληθινή). Este dicho enigmático no está desarrollado aquí. En 9,6ss, la afirmación «yo soy la luz del mundo» es ilustrada dramáticamente, como acostumbra el evangelista, mediante una escena en la que Cristo concede la vista a un ciego. Pero el relato pasa inmediatamente al juicio que los no-iluminados pronuncian sobre el iluminado: los «fariseos», reunidos como un tribunal, condenan al hombre a quien Cristo ha dado luz e, implícitamente, a Cristo mismo. En la conclusión, mediante una dramática *paraprosdokia*, Cristo se vuelve contra los que se han constituido a sí mismos jueces suyos y pronuncia su condena (9,41)[20]. El pasaje entero puede considerarse como un comentario de 8,12-16. La proclamación que Jesús hace de ser la luz del mundo y el rechazo de la misma por los judíos están dramatizados en una escena donde la curación de una ceguera es un hecho manifiesto que los judíos se niegan a reconocer (a pesar de que es un hecho que brilla con luz propia; cf. 9,26), y con ello pronuncian su propia sentencia.

El tema del «juicio» necesita más investigación. La palabra griega κρίνειν tiene el significado fundamental de «separar, discriminar»: el acto del juez o del tribunal se concibe como la discriminación entre verdad y falsedad, o entre el inocente y el culpable. El hebreo *šāfaṭ*, que es el verbo traducido por κρίνειν en los LXX, no tiene tales asociaciones; denota un acto de soberanía, expresada en la legislación o en la administración de justicia, al premiar al bueno y castigar al malvado. En Filón, el sentido original de κρίνειν está todavía enteramente vivo. Así, en *De Mut.*, 106-110 dice que el término κρίσις tiene dos significaciones: 1) selección y separación, un ejemplo de la cual se da en el caso de los juegos públicos, en los que un gran número de los competidores que se presentan son descalificados, y 2) «el proceso discriminativo y judicial», es decir, la administración de la justicia. En *Leg. All.*, III, 118ss, comenta el pasaje de Ex 28,26, que habla del pectoral del sumo sacerdote: τὸ λόγιον τῶν κρίσεων, τὴν δήλωσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν. El λόγιον, dice, significa «la palabra discriminatoria» (la «palabra proferida») que debe poseer σαφήνεια y ἀληθότης. Así, pues, κρίσις significa «separación» o «discriminación». Es esencialmente «discriminación entre el bien y el mal» (*De Vit. Mos.*, I, 146). Al alegorizar el relato de la visión de Abrahán (Gn 15,9-20) en *Quis Rer.*, 311, interpreta las antorchas llameantes que pasaban por entre los cuerpos descuartizados de las víctimas sacrificiales como el juicio de Dios que separa los contrarios de que está compuesto el mundo entero.

Todo esto ayudará a clarificar la estrecha conexión que el cuarto Evangelio hace entre luz y juicio. El evangelista arranca de la creen-

[20] Para un examen más completo de este episodio, cf. *infra*, pp. 357-358.

cia cristiana común de que Cristo, como el Hijo del Hombre, es «juez de vivos y muertos» (5,27). Vino para juzgar, y su juicio, por ser el juicio mismo de Dios, es justo (5,30) y absoluto (o auténtico, ἀληθινή, no simplemente «verdadero», 8,16), a diferencia de los juicios de los hombres que son «según las apariencias». Hasta aquí el evangelista se mantiene en el terreno común de las creencias generales del cristianismo primitivo, que a su vez están adaptadas de la escatología judía. Pero frente a estas afirmaciones tenemos otras que están formalmente en contradicción con ellas y proclaman que Cristo *no* ha venido para juzgar (3,17; 8,15; 12,47). Probablemente no estamos equivocados si vemos en tales pasajes una protesta contra lo que el evangelista consideraba una burda mala interpretación de la idea de Cristo Juez. Si consideramos la enseñanza del Apocalipsis —un escrito no poco irónicamente atribuido al autor de este Evangelio— podremos formarnos alguna idea de esta burda mala interpretación. El evangelista no admitirá que el propósito real de Cristo al venir al mundo fue esta acción negativa y destructiva. En este sentido, Cristo dice: «No he venido para juzgar al mundo, sino para salvarlo» (12,47). «Dios no mandó a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo por él se salve» (3,17). «Yo no llevo a nadie a juicio» (8,15). Y sin embargo, la tradición estaba en lo cierto al afirmar que viene a juzgar a vivos y muertos.

La reconciliación de la aparente contradicción ha de buscarse recordando que κρίσις tiene un significado no incluido en el significado de *sft*. Κρίνειν significa «discriminar», y el medio de discriminación es la luz. Cristo vino al mundo como vida y luz, para salvar al mundo y no para condenarlo. Pero, ¿qué pasa cuando la luz brilla en lugares oscuros? Podríamos encontrar una respuesta en Ef 5,8-14, referencia que servirá para demostrar que el evangelista no estaba introduciendo una idea totalmente nueva. Aquí el punto de partida es el himno que se cita (5,14), un himno que, por ser citado en esta epístola, podemos suponer era corriente en la región en que fue compuesto el cuarto Evangelio. El himno proclama a Cristo como el iluminador —virtualmente como «luz del mundo»— y también como dador de vida a los muertos. Sin sugerir ninguna clase de dependencia literaria directa, podemos reconocer que tanto en Efesios como en el cuarto Evangelio tenemos una adaptación a usos cristianos del «misticismo de la luz», corriente en los círculos helenísticos. Al aplicar la cita, el autor de Efesios llama la atención sobre el hecho de que la venida del dador de vida, que es también el iluminador, tiene el efecto de poner de manifiesto el mal y convencer al pecador, cuyas acciones malas permanecerían de otra manera ocultos: «todo eso, cuando la luz lo denuncia, queda al descubierto» (5,13). En un sentido similar dice nuestro evangelista: «El juicio consiste en esto: en que la luz vino al mundo y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz, porque sus acciones eran malas. Todo el que practica lo malo detesta la luz, y no se acerca a la luz para que no se descubran sus

acciones. En cambio, el que obra conforme a la verdad se acerca a la luz, para que se vean sus acciones, porque están hechas como Dios quiere»[21] (3,19-21). El propósito y la intención de la venida de Cristo no son en ningún sentido negativos o destructivos, sino totalmente positivos y creadores; pero por una reacción inevitable, la manifestación de la luz trae a la vista la distinción última entre la verdad y la falsedad, entre el bien y el mal. De aquí que haya «juicio», discriminación. Los hombres se definen por su respuesta a la manifestación de la luz y pronuncian de este modo su propio «juicio». Este hecho es el que el evangelista presenta dramáticamente en el desenlace de la escena del juicio en 9,41.

De forma similar, según 12,46-50 Cristo vino al mundo como luz, con la intención de que los hombres no caminaran ya en tinieblas (sino tuvieran, como dice 8,12, la «luz de la vida»). Sus palabras (que, según 6,63, son «espíritu de vida») traen vida y luz al mundo. Inevitablemente, los que no responden a sus palabras, sino que prefieren las tinieblas a la luz, se condenan a sí mismos. De aquí que la palabra del juicio en el «último día» no sea otra que la revelación de la vida y la luz que Cristo dio en su encarnación. Porque la «palabra» que él habló es el «mandamiento» del Padre, y ese mandamiento es «vida eterna».

Junto a las palabras que habló están las obras de Cristo, que son «signos» que «manifiestan su gloria», y el impacto de éstos discrimina de modo semejante entre las reacciones opuestas de los hombres ante la luz. Desde este punto de vista, el relato del ministerio es un relato de «juicio», pues habla de la criba de los hombres, hasta que (según la ilustración de Filón) hayan sido descalificados en la gran prueba de todos los competidores indignos, y quedan sólo los pocos elegidos que han superado la prueba. Pero el resplandor final de la luz eterna ha de verse en la pasión y muerte de Cristo, donde él es «glorificado». A ello se debe el que, inmediatamente antes de su pasión, Cristo exclame: «ahora tiene lugar el juicio de este mundo» (12,31). Mientras todo su ministerio es «juicio», su culminación en la muerte es el momento propiamente dicho del juicio porque ahora los últimos escondrijos de la luz inaccesible en que Dios habita han quedado al descubierto. En presencia de esta revelación, los poderes del mal se definen por fin a sí mismos por su rechazo de la luz, y al definirse de esta manera se condenan a sí mismos a la exclusión: «ahora el jefe del mundo éste va a ser echado fuera» (12,31).

La idea de la muerte de Cristo como juicio no está ausente del pensamiento cristiano fuera de los escritos joánicos. Para Pablo, la cruz es al mismo tiempo la revelación de la justicia de Dios y la condenación del pecado[22]; y también, en ella Dios triunfa sobre los prin-

---

[21] Lo que es «obrado en Dios» pertenece al ámbito de la realidad; por eso de su autor se puede decir que «hace la verdad»; cf. *supra*, pp. 182.184-186.

[22] Rom 3,25-26; 8,3, etc.

cipados y las potestades [23], y al menos esta última idea se encuentra en otras partes del Nuevo Testamento [24]. Pero en ninguna parte se da expresión a tales ideas de manera tan profunda, firme e incluso lógica como en el cuarto Evangelio, donde la interpretación de la venida de Cristo mediante las categorías de vida y luz proporciona la estructura de pensamiento necesaria para soportar una concepción tan paradójica. Estamos en presencia de un gran logro creador del pensamiento religioso.

En todo el campo del «misticismo helenístico» no existe, en cuanto a mí se me alcanza, un paralelo exacto de esta profunda concepción del juicio como el acompañamiento inevitable de la revelación de la luz y la vida. Un paralelo remoto en el tratado hermético llamado *El Cuenco* servirá para mostrar el contraste, más que la semejanza, entre las dos. Aquí el creador del universo envía a los hombres un gran cuenco lleno de mente, anunciando: «El alma que lo desee, que se sumerja en el cuenco». Los que reciben de esta forma la mente (y la mente es presentada frecuentemente como luz) están unidos con la mente eterna de Dios. Los que la rechazan son abandonados a la irracionalidad y a la mortalidad (*C.H.* IV, 4-5). Algo parecido a este esquema general podemos adivinar tras el cuarto Evangelio. El Logos entra en el mundo como luz; a quienes le reciben les concede el derecho de convertirse en hijos de Dios; los demás caminan en tinieblas. Pero aquí una vaga y abstracta mente ha sido sustituida por una revelación concreta de lo que es verdaderamente divino en una vida histórica; en vez de un acto hipotético de elección que, en última instancia, pertenece al ámbito de la mitología, tenemos los hechos reales de la respuesta de los hombres a una revelación histórica; y, finalmente, la pasión moral y el realismo de la idea joánica de juicio están casi enteramente ausentes del discurso hermético. Han sido adoptadas las concepciones corrientes de la religión superior del helenismo, pero totalmente transformadas.

[23] Rom 8,37-39; Flp 2,8-11; Col 2,14-15.
[24] 1 Pe 3,18-22; Ap 1,18ss.

VIII

ESPIRITU

El término πνεῦμα es definido convencionalmente como («aire en movimiento» (cf. Filón, *Quod Det.*, 83). Así se aplica primariamente al viento (cf. Platón, *Definitiones,* «pneuma es el movimiento del aire en torno a la tierra») y al aliento de los seres vivos; ambos son ejemplos de aire en movimiento. De estos dos significados fundamentales derivan dos líneas principales de utilización, la una metafísica y la otra psicológica (o fisio-psicológica).

Empezando por la última, desde un período temprano πνεῦμα, junto con ψυχή, designa el «aliento» o «alma», ese factor invisible en el ser humano que parece inseparable de la función de respirar y al faltar el cual el hombre deja de vivir. La distinción, y la relación entre *pneuma* y *psyje* son establecidas de forma diferente por las diversas escuelas de pensamiento. La influyente escuela estoica definía la *psyje* como «*pneuma* caliente» [1]. Otras distinguían entre ambos de modos diversos, que no nos interesan especialmente.

De importancia más inmediata es el desarrollo metafísico. La impresión del movimiento y fuerza que la mente extrae al contemplar los efectos del viento parece haber sugerido muy pronto la idea de que la vida y el movimiento en el mundo de la naturaleza se deben a la presencia de algún elemento análogo al aliento-alma en el hombre. Los pitagóricos hablaban de un ἄπειρον πνεῦμα que envuelve al universo, que el mundo in-spira [2], o de «un *pneuma* que penetra el universo entero como una *psyje,* que nos une también con otros seres vivientes» [3]. La expresión «*pneuma* que penetra en el mundo entero» fue adoptada por los estoicos. Lo concebían como una forma muy tenue de aire, en parte semejante al fuego, que tenía su propia residencia en la esfera más alejada de la tierra, pero difundido también por todas partes y que aparecía en los seres vivos como el alma. Su puesto preciso entre los elementos y su distinción y relación con el aire y el fuego, y respecto al tipo peculiar del aire llamado «éter», son puntos en que difieren los escritores y que permanecen un tanto ambiguos. En cualquier caso, esta especie de aire difuso y tenue tie-

[1] Véase Ritter y Preller 8, § 508.
[2] Textos en R.-P. § 75.
[3] Sexto Matemático, en R.-P. § 73.

ne la propiedad del pensamiento (como lo tiene realmente el «alma» en nosotros, que es lo mismo). A este «gas viviente y pensante» (en frase de Scott) los estoicos dieron el nombre de Dios. «Los estoicos afirman un Dios inteligente [4]: un fuego artesano forma el universo, que abarca todos los *logoi* seminales, por medio de los cuales las cosas vienen a la existencia separadamente según el destino y un *pneuma* que llena todo el universo, pero que recibe diversas denominaciones a causa de las mutaciones de la materia a través de la cual ha pasado» [5] Evidentemente este *pneuma* divino no se distingue fácilmente del *logos* en que están comprendidos todos los *logoi* particulares [6].

En los LXX, πνεῦμα traduce casi invariablemente el término hebreo *rūaḥ*, que tiene los mismos significados primarios de «viento» y «aliento». Sin embargo, la línea a lo largo de la cual se desarrolló el uso del término parece haber sido distinta. La idea fundamental de *rūaḥ* es la de «poder o energía activa, poder sobrehumano, misterioso, evasivo, del cual el viento del desierto no era tanto el símbolo como el ejemplo más familiar» [7]. Esta «fuerza elemental, incalculable, irresistible e invisible», podía descender sobre los hombres y posesionarse de ellos, habitándolos, o impulsándolos, a realizar hazañas imposibles de fortaleza o habilidad [8]. En particular causaba el frenesí «profético» [9]. Así, *nābī* («profeta») e *'īš hārūaḥ* («hombre portador de *pneuma*»), se hallan en paralelismo en Os 9,7 [10]. Al ele-

[4] Cf. *C.H.* III, 1: «pneuma sutil e inteligente»: el tratado no es propiamente hermético, sino judeo-estoico (véase mi discusión en *The Bible and the Greeks*, 210-234); el *pneuma* procede de Gn 1,2; el epíteto «inteligente» del estoicismo. De forma similar hay un «*pneuma* inteligente» en el Libro de la Sabiduría (7,22), pero el autor de esta obra no usó probablemente el término exactamente en el mismo sentido.

[5] De los *Placita Philosophorum*, en R.-P., § 494. Según Diógenes Laercio VII, 148, citado *ibíd.*, § 513, las προσηγορίαι son las de los dioses del paganismo popular, Zeus de ζῆν, Hera de ἀήρ y así sucesivamente.

[6] A veces uno tiene la sensación de que los estoicos, como algunos materialistas modernos, están eludiendo la necesidad de postular una existencia distinta de la materia al aplicar un término (πνεῦμα), aplicable propiamente a una sustancia material, a una sustancia postulada a la que asignan atributos esencialmente no materiales.

[7] H. Wheeler Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit*, 8. Sin embargo, esto no significa necesariamente que *rwḥ*, como «viento» o como «espíritu», sea no material. Respecto a la materialidad del espíritu en el judaísmo rabínico, véanse los pasajes citados por W. D. Davies, *Paul and the Rabbinic Judaism* (1948) 183-185.

[8] Jue 14,6: *rwḥ yhwh*, «el espíritu del Señor, saltó sobre Sansón y éste descuartizó un león; *ibíd.*, 6,34: «el espíritu del Señor se apoderó de Gedeón, que tocó la trompeta y Aliezer acudió tras él».

[9] 1 Sm 19,20-24.

[10] Cf. 1 Cor 14,37: προφήτης ἢ πνευματικός. Suscitó la cuestión de si en Os 9,7 y Sof 3,4 no deberíamos leer πνευματόφορος, «llevado por el πνεῦμα» (cf. 2 Pe 1,21: ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι), en vez de πνευματοφόρος, «portador del πνεῦμα», como en el texto de Swete; πνευματοφόρος es un epíteto de Dios en *C.H.* XIII, 19 y propiamente debe limitarse a él.

varse y afinarse la idea de profecía al *rūaḥ* (*pneuma*) se le hizo responsable de operaciones intelectuales más altas, sabiduría y visión interior, pero sin perder nunca el sentido de que éstas se debían al influjo de un poder sobrenatural. Como término psicológico, *rūaḥ* parece haber designado en un principio el lado pasional, fuertemente emocional de la naturaleza humana, que se manifiesta en arrebatos de cólera o impulsos incontenibles [11]. Más tarde, y menos característicamente, se usa en paralelismo con *nefeš* (*psyche*), y con poca diferencia aparente de significado. Es el principio de vida, que Dios imparte al hombre en su nacimiento y que retira en la muerte [12].

Por consiguiente, las dos ideas expresadas por *rūaḥ* y *pneuma* respectivamente se hallan muy próximas a pesar de ciertas diferencias, y es natural que cuando en el judaísmo helenístico *rūaḥ* se transformó en *pneuma,* las ideas griegas y hebreas asociadas con el término actuaran y reaccionaran unas sobre otras. Tal reacción debemos reconocerla ciertamente a ambos lados de la línea divisoria, mientras existen otros usos de *pneuma* de los que parece debemos considerar principales responsables a otros influjos del abigarrado mundo helenístico. En el uso popular *pneuma* indicaba un ser individual desencarnado, un «espíritu», ya se tratara de un ser sobrenatural (en griego, propiamente δαίμων), o del «espíritu» de un muerto [13]. En su origen, esto no parece ser ni hebreo ni griego. No necesitamos investigar aquí más sobre ello, puesto que este uso no ha afectado al cuarto

---

[11] La conexión entre la invasión del *rwḥ* divino y la pasión humana está bien ilustrada en 1 Sm 11,6: «y el espíritu de Dios invadió a Saúl al oír estas palabras y su cólera se encendió contra ellos».

[12] Cf. Sal 103(104),29-30: «les retiras el *pneuma* y expiran... vuelves a mandar tu *pneuma* y son creados: el *pneuma* de ellos es Su *pneuma;* cf. Is 57,16; «pues el *pneuma* sale de mí y todo el aliento lo creé yo». En este sentido limitado puede decirse que el espíritu actúa creadoramente en el cosmos; pero con frecuencia se ha exagerado mucho la extensión en que la idea del Espíritu Creador está presente en el Antiguo Testamento y en la literatura rabínica. Cf. W. D. Davies, *op. cit.,* 188-190.

[13] Así en *Isis a Horus* (Κόρη Κόσμου), una obra que, aunque tiene afinidades con la literatura hermética, está mucho más cerca de la mitología popular; cf. Extracto XXIII, en *Hermetica* de Scott, *passim.* En el Antiguo Testamento (aparte posibles casos marginales) quizá sólo hay un *pneuma* de este tipo, que actúe claramente como persona individual (1 Re 22,21). Abundan en la literatura henóquica. Se señala una fuente común, ni hebrea ni griega. Se dice que es irania. En el Nuevo Testamento, los «espíritus impuros» aparecen con frecuencia en los evangelios sinópticos, y la epístola a los Hebreos conoce a espíritus angélicos (1,7, basado en Sal 103[104],4, LXX, versión inexacta del hebreo) y «espíritus» de hombres justos hechos perfectos en el mundo del más allá (12,23). El Apocalipsis conoce siete «espíritus», que son representados como antorchas ardiendo ante el trono de Dios (4,5), o como los siete ojos del Cordero, enviados por toda la tierra (5,6), y que constituyen con el Eterno y el Cordero una excéntrica y no demasiado ortodoxa Trinidad (1,4-5). Parecen parientes próximos de los siete Amesha Spentas del zoroastrismo. Que esta embrollada y fantástica forma de pensar procedía de la misma inteligencia que produjo la notablemente sobria y racional doctrina del πνεῦμα que encontramos en el cuarto Evangelio, *¡credat Judaeus Apella, non ego!*

Evangelio, de igual manera que es raro también en la clase de escritos helenísticos con los que Juan denuncia una afinidad más estrecha.

En los *Hermetica, pneuma* es, de acuerdo con su tendencia estoica, uno de los elementos materiales superiores, junto con el fuego y el aire [14]. En especial es la fuente o el medio de la vida. Así, en *C.H.* IX, 9, se dice: «todas las cosas que existen están en Dios, tienen su ser en Dios y dependen de él; algunas de ellas son activas a través de los cuerpos, otras producen movimiento por medio de la esencia psíquica y otras producen vida por medio del *pneuma*». En un *Discurso de Hermes a Asclepio,* citado por Cirilo de Alejandría, leemos: «Este *pneuma* del que he hablado frecuentemente antes, lo necesitan todas las cosas; pues llevando todas las cosas, según sus méritos, las vivifica y alimenta; depende de la fuente sagrada; es una ayuda para los espíritus y ‹la causa› [15] de la vida para todos, la única cosa generadora que existe (Frag. 24; Scott). En el himno altamente mitológico *Isis a Horus* (Κόρη Κόσμου), Extracto XXIII, 20 (Scott), el creador asigna «poderes que todo lo crean [16] y espíritu que a todo da forma, generador eterno de absolutamente todas las cosas que han de ser».

El *pneuma,* del hombre proviene del «éter» (*C.H.* I, 17), y por esto se le llama «*pneuma* etéreo» (Scott, Extracto XXIX) y a la muerte vuelve al éter como el alimento que aspiramos del aire se exhala al aire de nuevo (*Isis a Horus,* Extracto XXVI, 12). En la vida está relacionado con el «alma» de formas que son descritas de diferentes maneras, y en las que no necesitamos detenernos.

Si los escritores herméticos hubieran sido estoicos ortodoxos, todo esto habría concordado muy bien con la concepción del *pneuma* como una especie de gas difundido por el universo, con su máxima concentración en la región más alejada de la tierra y con ciertas peculiares y altas propiedades que se manifiestan en la naturaleza y en el hombre. Pero su estoicismo está amalgamado con una corriente platónica, para la cual lo divino es esencialmente inmaterial, no-sensible y transcendente. De ahí que reaparezca con frecuencia una ambigüedad en su pensamiento sobre el *pneuma* en relación con lo divino, con el hombre y con el mundo. Si el *pneuma* posee los elevados y casi divinos

[14] *C.H.* I, 5; véase mi discusión en *The Bible and the Greeks,* 121-125. 138.

[15] Inserto «causa» (αἴτιον) siguiendo a Scott. Otras numerosas correcciones de éste parecen innecesarias. ¿Es el αει de los manuscritos un resto del desaparecido αιτιον?

[16] Scott lee παντούργους, los manuscritos πανούργους. Παντοῦργος es ciertamente más correcto en este sentido (cf. L. y S.); pero con un escritor como éste quizá no se pueda esperar un griego excesivamente correcto. Aparte de esto, el texto de las palabras citadas que ofrecen los manuscritos parece sano aunque exista quizás cierta incertidumbre para el resto de la oración. Véase Scott. (Si los manuscritos están acertados en la lección ἐχαρισάμην, el § 20 ha de tomarse como una continuación del discurso de «el dios» en el § 19, pero en ese caso el διέταξε anterior tendría que ponerse en primera persona. Scott conjetura χαρισάμενος, pero ha redactado de nuevo la sección entera y la ha transferido arbitrariamente a un lugar distinto del texto).

atributos y funciones que se le atribuyen, y si al mismo tiempo lo divino es transcendente y totalmente no material, entonces ¿pertenece el *pneuma* propiamente a la esfera de las cosas «sensibles», o más bien a la de las «inteligibles»? En el *Poimandres,* el Logos, que es la causa del movimiento en el universo material, es llamado «logos pneumático» (*C.H.* I, 5). Esto significaría que él *mismo* es material, aunque compuesto de la materia más fina, y, por así decirlo, de la materia menos material que pueda concebirse. Pero el Logos es «consustancial» con la Mente-demiurgo (*ibid.* 10) y ésta es ciertamente inmaterial, al ser la descendencia directa de la Mente primordial. Por consiguiente, el Logos no es material, aunque sea «pneumático». Igualmente, en el Λόγος Καθολικός hay una discusión sobre el movimiento, en la que el escritor sostiene que la materia es incapaz de iniciar el movimiento, que éste debe originarse siempre «desde las cosas interiores... las inteligibles, sea el alma, el *pneuma* u otra cosa incorpórea, ya que el cuerpo no mueve al cuerpo» (*C.H.* II, 8). Es claro, por tanto, que el *pneuma* pertenece a la esfera de lo «inteligible» e «incorpóreo». Sin embargo, un poco más adelante leemos que los espacios, que a nuestro parecer se encuentran vacíos, están en realidad «llenos de aire y *pneuma*», y aquí *pneuma* vuelve a ocupar su puesto habitual entre los elementos materiales más altos y finos. Más adelante, en el mismo tratado, hay una lista de «rayos» de la «mente» (de la que se dice enfáticamente que es «libre de todo cuerpo»). Según los mss. del *Corpus Hermeticum,* esta lista incluye, junto con el bien y la verdad, al «arquetipo del *pneuma*». Si esta lectura es correcta, podemos suponer que el escritor ha intentado resolver la contradicción —el movimiento puede ser iniciado solamente por lo «inteligible»: el *pneuma* causa movimiento: el *pneuma* es uno de los elementos materiales— asignando a la esfera de lo «inteligible» no el *pneuma* mismo, sino el arquetipo del *pneuma*[17]. Pero en Estobeo, donde se extracta el mismo pasaje, los mss. leen «la luz arquetípica». Sin embargo, este escritor es claro y enfático respecto a un punto: Dios no es idéntico a *pneuma,* sino su creador. Es «causa del ser del *pneuma*», como también es «causa del ser de la mente» y «causa del ser de la luz». Solamente se le dan con propiedad dos denominaciones: «el Bien»[18] y «Padre». Por tanto, para este escritor, la identificación de Dios con la Mente o con la Luz, que se encuentra en algunos *Hermetica,* es tan ilegítima como la divinización (estoica) del «*pneuma* que penetra el mundo entero». El autor de *El Cuenco* lo dijo de forma menos confusa: Dios «no es ni fuego, ni agua,

[17] Pero no ha ganado nada con esto; todos los arquetipos son «inteligibles».

[18] Sin embargo, el autor ha dicho que «el Bien», como el arquetipo del «espíritu» (o de la «luz»), es un «rayo» de la «Mente». A no ser que sus copistas le hayan trastornado gravemente el texto, el autor del Λόγος Καθολικός no sabe por dónde va. Sin embargo, algunos editores entienden las dos προσηγορίαι de modo distinto, pero, a mi juicio, con menos probabilidad. Véase N.-F. *ad loc.*

ni aire ni *pneuma*» sino que todas las cosas proceden de él» (*C.H.* IV, 1).

En el *De Regeneratione* (*C.H.* XIII) hay dos referencias al *pneuma* en pasajes donde el contexto es oscuro y el texto no demasiado seguro; pero en ambos casos es claro que *pneuma* es puesto en estrecho contacto, si no identificado, con la vida y la luz (es decir, con el ser mismo de Dios). En *C.H.*, XIII, 12 hay una enmarañada argumentación sobre los doce poderes del zodíaco y su papel en la composición de nuestra naturaleza inferior y las diez fuerzas divinas que despiden esos poderes en el proceso de regeneración; y se juega abundantemente con los símbolos numéricos. Las diez fuerzas (por medio de las cuales, como se ha dicho, *ibid.* 8, el Logos divino es constituido en el regenerado) están simbolizadas, por la década (el número 10); pero (aquí queda sin expresar uno de los pasos de la argumentación) la nueva naturaleza forjada en nosotros por la década es vida y luz, y (continúa el escritor) éstas son una sola cosa. De ahí que su símbolo apropiado sea la unidad (el número 1): «así se engendra el número 1 [que es el número] del *pneuma*». Festugière (nota *ad. loc*) entiende la frase así: fuerzas divinas = 10 = 1 = *pneuma* = vida y luz.

En la oración o himno del renacido que leemos al final (*ibid.* 19-20), Dios es invocado (según los mss.) en estos términos: «salva, oh vida, ilumina, oh luz, *pneuma,* dios... portador de *pneuma,* demiurgo, tú eres Dios». en la frase siguiente encontramos la lista familiar de elementos: fuego, aire, tierra, agua» y *pneuma.* Es perfectamente comprensible que Dios sea llamado «portador de pneuma», en el sentido de que, al ser él mismo trascendente, domina y ordena el «gas pensante» inmanente que es el medio del movimiento y de la vida en el universo; pero es seguro que este escritor no pensó que Dios fuera *pneuma* en el sentido de un «gas pensante». Por consiguiente, la mayoría de los editores han corregido de una u otra forma πνεῦμα θεέ y Nock-Festugière lo señalan con obelo. La corrección más sencilla es el πνεύμάτιζε en vez de πνεῦμα θεέ de Keil, aunque la palabra no aparece en el léxico de Liddell-Scott. Así la oración diría: «Oh Vida, sálvanos [es decir, haz que vivamos]; Oh Luz, alúmbranos; oh Dios, inspíranos [es decir, revístenos con el *pneuma,* como vehículo del modo más elevado de existencia]», una petición perfectamente apropiada al «portador de *pneuma*»[19]. Sin embargo, no es cierto que no estemos exigiendo una consistencia de

[19] Reitzenstein aduce una gran cantidad de datos para demostrar que en ciertos círculos se sostenía que, mediante rituales apropiados, un hombre podía ser transustanciado de «cuerpo» en «espíritu» («despojándome de la pasión del cuerpo... me hago espíritu..., se convierten en espíritus huyendo del cuerpo», etc.); posiblemente πνευματίζειν podía expresar esto, aunque no encuentro ningún ejemplo. Cf. *Die Hellenistischen Mysterienreligionen* (1920) 159-173. También aquí, en la idea de una transubstanciación del justo muerto en formas de luz o gloria encontramos un paralelo en la literatura henóquica y otra literatura apocalíptica del judaísmo popular.

expresión mayor de la que podamos razonablemente esperar de un escritor de este tipo. Si (como creo) Festugière está fundamentalmente acertado en su exégesis del § 12, entonces el mismo símbolo (el número 1) representa la vida y la luz juntas, y el *pneuma.* Por tanto, si se invoca a Dios como vida y luz, no sería impropio añadir *pneuma* como un tercer título divino; pero no debemos confiar poder deducir de esto una doctrina metafísica bien pensada sobre Dios como *pneuma* [20].

Concluimos que los escritores herméticos tendían a considerar el *pneuma* como vehículo o medio de la vida y del movimiento en el universo, y de la vida, del movimiento y del pensamiento en el hombre; que su nombre poseía para ellos una especie de aura de divinidad, pero se sentían perplejos e inseguros sobre su condición ontológica precisa; aceptaban en conjunto la idea estoica de un *pneuma* material o cuasi material difundido en el universo e inmanente en el hombre, pero se veían desasosegados siempre por un sentimiento de que estaba en cierta asociación particularmente estrecha con la esfera no material y con el Dios transcendente, al que la mayor parte de ellos reconocía, siguiendo a sus maestros platónicos.

Filón no es más coherente en su ejemplo del término *pneuma.* Lo sitúa en su lugar habitual entre los elementos materiales (por ej., *De Ebriet.,* 106, «ciclo, tierra, agua, *pneuma*» y en otros lugares con algunas variaciones). Lo utiliza frecuentemente para designar el *viento.* La mente en el hombre puede ser descrita como *pneuma* caliente e ígneo (*De Fuga,* 134) y el *pneuma* como «esencia del alma» (*Quod Det.,* 80). Sin embargo, en este sentido, *pneuma* no es «aire en movimiento»; es «una especie de tipo o sello de poder divino, que Moisés llama la imagen, indicando que Dios es el arquetipo de la naturaleza racional y el hombre es la copia o reproducción de ella» (*ibid.,* 83). Filón, naturalmente, está influenciado por el relato de la creación del hombre en el Génesis. Frecuentemente cita Gn 2,7, a veces según aparece en los manuscritos de los LXX, poniendo *pneuma* en lugar de πνοήν. En *De Opif.,* 135, dice: «Lo que Dios sopló en el hombre no es otra cosa que el *pneuma* divino, que estableció aquí una colonia de esa dichosa y feliz naturaleza, en beneficio de nuestra raza». De aquí que el hombre pueda ser descrito, respecto a su mente o facultad discursiva, como «impronta, fragmento o resplandor de la naturaleza dichosa» (*De Opif.,* 146). Sin embargo, como «fragmento divino» la mente *no* es (aparentemente) *pneuma,* pues el *pneuma* es una especie de «cuerpo» (*De Somn.,* I, 30.34). Nunca se elimina totalmente la ambigüedad [21].

---

[20] El «πνεῦμα como designación de Dios» de Reitzenstein parece pertenecer al ejército de espíritus que conocemos por el *Isis a Horus* y documentos similares, más que al Dios supremo, es característica principalmente de las fórmulas mágicas.

[21] Parece que una teoría física reciente se halla enfrentada con una contradición insoluble entre la teoría ondulatoria y la teoría molecular de la ra-

Quizás más influyente todavía en Filón sea la idea bíblica del *pneuma* profético. En *De Gig.*, 19ss, al comentar Gn 6,3 «mi *pneuma* no durará por siempre [LXX: que no permanezca] en el hombre [LXX: en estos hombres]; puesto que es carne», dice: «La expresión '*pneuma* de Dios' significa, en un sentido, el aire que fluye de la tierra, el tercer elemento, que cabalga sobre el agua (como él mismo dice en el relato de la creación: «el *pneuma* de Dios se cernía sobre la faz de las aguas»)... pero en otro sentido es un conocimiento sin mezcla, del cual, naturalmente, participa cada uno de los sabios... De esta clase es el *pneuma* de Moisés... El *pneuma* que descansa sobre él es el *pneuma* sabio, divino, indivisible, inseparable, delicado, que existe por todas partes en plenitud a lo largo del universo; el *pneuma* que otorga beneficios sin sufrir ninguna pérdida y que cuando se distribuye o se añade a otros, no mengua en comprensión, conocimiento o sabiduría. Y así, el *pneuma* de Dios puede descansar en el alma, pero no puede habitar en ella permanentemente; y, ¿de qué extrañarse?... La causa principal de la ignorancia es la carne y la afinidad con la carne. Y él mismo confiesa esto cuando dice que el *pneuma* divino no podía habitar 'por ser ellos carne'».

En la *Vida de Moisés* presenta a Moisés como el profeta «inspirado»: «él llega a estar divinamente poseído, inspirado por el *pneuma* que solía venir sobre él, y pronuncia oráculos proféticos (*De Vita Mos.*, I, 175). Filón mismo pretende tener experiencia de tal inspiración. Unas veces la describe en términos de «posesión divina», otras en términos de *pneuma* [22], por ej., en *De Somn.* II, 252 [23]. Había un precedente helenístico para esta asociación del *pneuma* con el logro de un conocimiento superior. Admitiendo que nuestra alma es parte del *pneuma* divino, que es el vínculo de la vida y del movimiento en el universo, entonces un reforzamiento del *pneuma* en nosotros a partir de su fuente cósmica podría ampliar naturalmente nuestros poderes mentales. Así, el pseudoplatónico *Axiochus*, 370c, revisa los maravillosos logros de la ciencia (especialmente en física y en astronomía), y pregunta cómo la mente humana podría alcanzar tales alturas, «si no hubiera en el alma un *pneuma* divino por el cual puede alcanzar alturas, tal ciencia y conocimiento» [24]. Este pasaje (o algún

diación. De forma un tanto parecida, los pensadores antiguos no lograron reconciliar los conceptos de «espíritu» como material e inmaterial.

[22] Debe recordarse que la física y la cosmología estoicas constituían la «ciencia moderna» de la época. Si hablabas de estar «en Dios», cortías peligro de ser considerado δεισιδαιμονέστερος. Pero si sugerías que el gas caliente que hay en nosotros, que el vulgo llama el alma, era reforzado por una infusión del mismo gas procedente del depósito cósmico, y que venía a la misma cosa, entonces eras «científico». Esta misma técnica, *mutatis mutandis*, no es desconocida para algunos escritores actuales. Fue una suerte para Filón que su Biblia le animara a usar el término «científico» de πνεῦμα.

[23] Cf. la detallada descripción del «éxtasis» profético, en *Quis Rer.* 257-266, donde el «espíritu divino» desempeña un papel. Cf. *supra*, pp. 199-200.

[24] Pero, naturalmente, el autor del *Axiochus* no está pensando en nada que se parezca a la «inspiración» profética. Quiere decir que los asombrosos poderes del intelecto humano prueban que éste es en cierto modo divino.

otro similar) parece haber sido imitado en Filón, *De Vit. Mos.* II, 265. Filón ha estado manteniendo su admiración por la profundidad de la enseñanza de Moisés: «estas ideas están muy próximas a la profecía pues la mente no alcanzaría tan perfectamente su fin si no hubiera un *pneuma* divino para conducirlo a la misma verdad». En *C.H.* XII, 19 hay una lista de las formas que Dios utiliza para conversar con los hombres: mediante los sueños, los presagios, los pájaros (augurios), las vísceras (*haruspicium*), el *pneuma*, la encina. Por eso es, añade el autor, por lo que el hombre afirma que «conoce las cosas pasadas, presentes y futuras». Aquí *pneuma* puede designar la «inspiración» profética; pero, dado que aparece emparejado con «la encina», que parece debe referirse al oráculo de la encina de Dodona, es posible que se refiera al oráculo de Delfos, donde según se creía, la Pitonisa entraba en trance profético bajo los efectos de un vapor o gas que salía de la grieta sobre la que estaba colgado el trípode sagrado; tal vapor podía muy bien ser descrito como *pneuma* (así Scott. *ad loc.*). A excepción de este único pasaje, no parece que *pneuma* se emplee en los *Hermetica* como vehículo de revelación, y ciertamente no es característico del «misticismo helenístico» en general. Cuando el hermetista dice que en la visión beatífica el bien incorruptible brilla sobre la mente humana y la transforma totalmente en «esencia» (*C.H.* X, 6, citado en pp. 35-37), se refiere a algo muy parecido a lo que Filón pretende significar cuando dice que en el éxtasis la mente que está en nosotros es desplazada a la llegada del *pneuma* divino, pues no está bien que lo mortal habite con lo inmortal (*Quis Rer.*, 265); pero Filón utiliza el término *pneuma* porque entiende la experiencia en términos de profecía, según se describe en el Antiguo Testamento. El intento de integrar en un solo concepto el «pneuma cósmico» del estoicismo y el *pneuma* profético de las Escrituras judías explica suficientemente el uso de Filón con sus inevitables incoherencias [25].

Al parecer es la idea de la inspiración profética lo que está tras la doctrina de la escatología judía de que el Mesías, o el pueblo de Dios en la edad venidera, o ambos, serán investidos del *pneuma* di-

[25] Los datos aducidos por Reitzenstein (*Die Hellenistischen Mysterienreligionen* [1920] 159ss) muestran que la idea de una transfiguración en la esencia divina, como consecuencia o condición previa del conocimiento, o incluso como algo idéntico a la consecución de éste, era descrita a veces como un cambio en «espíritu». Pero estos datos están sacados en gran medida de los papiros mágicos —una clase de documentos que entraban a saco en el vocabulario de casi todas las religiones conocidas del Próximo Oriente, incluidos el judaísmo y el cristianismo— con cierto apoyo del gnosticismo semicristiano. Sus citas de Filón y del Nuevo Testamento parecen mostrar principalmente un uso de «espíritu» más o menos directamente derivado de las ideas del Antiguo Testamento sobre el espíritu profético. Parece probable que el uso del término «espíritu» en relación con la consecución del conocimiento es debido principalmente a la helenización de las ideas derivadas del Antiguo Testamento, aunque esta influencia bíblica se ha filtrado a través de diversos estratos de superstición popular antes de que la encontremos en los escritos del mundo helenístico.

vino; y esta doctrina proporcionó el modelo a las ideas cristianas primitivas. La tradición de la Iglesia primitiva, incorporada ampliamente en el kerygma apostólico atestiguada en los evangelios sinópticos y en los Hechos, afirmaba que Juan el Bautista había predicado un bautismo «en *pneuma* santo», que Jesús fue «ungido» «con *pneuma* santo», que durante su ministerio prometió el «*pneuma* santo» a sus discípulos y que después de su resurrección esta promesa se hizo realidad.

El autor del cuarto Evangelio ha reproducido fielmente estos artículos fundamentales de la tradición (1,32-33; 3,34; 7,39; 14,16-17; 20,22). Es preciso señalar que sólo donde está en contacto inmediato con ellos utiliza el término corriente del cristianismo primitivo: «Espíritu Santo»: en el testimonio del Bautista sobre la proclamación divina, «éste es el que bautiza con Espíritu Santo» (1,33), y en su relato del don del Espíritu a los discípulos después de la resurrección (20,22). Sin embargo, de esto no se sigue que el significado que él atribuía al término *pneuma* coincidía exactamente con el significado que tiene en otros escritos neotestamentarios.

1) Por él mismo sabemos que conoce el sentido original de *pneuma* como «viento»: 3,8: «el viento (πνεῦμα) sopla donde quiere, oyes el ruido [26], pero no sabes ni de dónde viene ni adónde va». El hecho de que pueda pasar inmediatamente al uso de *pneuma* como instrumento de regeneración demuestra que en su mente no existía una distinción final o absoluta entre estos dos usos, ya pensara en términos griegos en el «aire en movimiento», o en términos del pensamiento hebreo, para el que «el viento del desierto no era tanto el símbolo, cuanto el ejemplo más familiar» del poder sobrehumano (ver pp. 220-221).

2) En 11,33 («se conmovió en el espíritu») y 13,21 («se turbó en el espíritu») tenemos un uso psicológico del término. Puesto que ambos pasajes hablan de emoción violenta, quizá debamos ver una conexión más estrecha con la psicología hebrea que con la griega, aunque la distinción es muy sutil (véase pp. 221-222). Es probable que en 19,30 *pneuma* sea el «aliento-alma» que abandona al hombre en la muerte, aunque también es posible que el evangelista intentase sugerir un significado secundario (véase p. 428).

3) En 14,17; 15,26, el Espíritu que será dado a los discípulos es definido como «el Espíritu de la verdad». En 16,13 leemos: «cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os irá guiando a la verdad toda», con lo cual podemos comparar la frase de Filón: «Un

[26] Para comparación y contraste podemos remitir a *Isis a Horus*, Extracto XXIII, 36, donde el sonido de los vientos rugientes es el sonido de los espíritus desencarnados que pasan; sólo que donde nosotros tenemos que decir «viento» y «espíritu», el escritor helenístico, igual que Juan, utiliza una sola palabra para ambos: ὡς δὲ καὶ τῶν συγγενῶν φυσ[σ]ώντων ἐν ἀέρι πνευμάτων ἀκοῦσαι, τλημόνως οἴσομεν ὅτι μὴ συμπνέομεν αὐτοῖς.

espíritu divino que conduce a la misma verdad», (*De Vit Mos.* II, 265, citado anteriormente, p. 227). En *C.H.* X, 21, el guía es la mente: «la mente, entrando en el alma religiosa, la conduce a la luz del conocimiento». En *C.H.* XII, 12, mente y logos juntos son nuestros guías («serán conducido por ambos»). En *C.H.* IV, 1, Hermes dice a Tat: «Créeme, hijo mío; encontrarás el camino hacia arriba, o mejor, la misma imagen (divina) te guiará». Ser conducido «hacia arriba» o a la «luz del conocimiento» o a la «verdad» no son más que formas distintas de expresión, y si en Juan el *pneuma* desempeña el papel de guía, es claramente análogo a la Mente y a la imagen de Dios. En 4,23 tenemos también la endíadis virtual «con espíritu y verdad». Como hemos visto (*supra*, pp. 182-186), «verdad» posee en el cuarto Evangelio en general su sentido helenístico de realidad, realidad como aprehendida, o conocimiento de la realidad. Así, *pneuma* tiene una relación muy estrecha con la realidad invisible y eterna. Es (como para Filón) el vehículo mediante el cual se concede a los hombres el conocimiento de tal realidad. Pero también se conjunta de tal modo con «verdad» que parece como si para Juan *pneuma* pudiera designar el mundo de la realidad última, como ocurre con la «mente» (o el «mundo inteligible») en los escritores helenísticos.

4) La asociación específica del *pneuma* con la vida, que hemos observado en otros lugares (cf. p. 222), aparece también aquí, 6,63: «el *pneuma* es el que da vida», una máxima que estaría totalmente en su sitio dentro (por ejemplo) de cualquier tratado hermético. Allí podría significar perfectamente que el principio o vehículo de la vida en el universo y en el hombre es el «gas pensante» inmanente. Aquí, evidentemente, no tiene tal significado. En la frase siguiente se nos dice que las palabras de Cristo son «*pneuma* y vida» otra endíadis virtual. No es el *pneuma*, en el sentido helenístico, sino la «mente» la que se expresa en palabras. Una vez más nos parece hallarnos ante un uso de *pneuma* en que éste es análogo, en algunos aspectos, a la «mente», y sin embargo conserva el sentido del poder que da la vida.

5) Al ser vehículo de la vida, el *pneuma* es el instrumento del nuevo nacimiento (3,5). Como tal se opone a «carne», el instrumento del nacimiento natural (cf. 1,13). En los versículos que siguen, la oposición de «espíritu-carne» se corresponde con la de «las cosas de arriba-las cosas de abajo», y el nuevo nacimiento es (por implicación) equiparado con el ascenso de la esfera inferior a la superior. Así, la antítesis «espíritu-carne» corresponde a la de «inteligible-sensible» o «mente-materia» en los escritos helenísticos. Pero aunque en tales escritos *pneuma* se aproxima a veces a la condición de lo «inteligible», su correlativo en este sentido nunca es «carne» (aparte los casos de influencia bíblica o judía). Por otra parte, en el Antiguo Testamento «espíritu» y «carne», que traducen *rūaḥ bāśār*, forman una pareja estable de contrarios. La oposición entre ellos es precisamente la que hay entre Dios y el hombre mortal, como queda expre-

sado con especial claridad y fuerza en el paralelismo de Is 31,3: *miṣrayim 'ādām welō'-'ēl wesūsēhem bāśār welō'-rūaḥ*. Los LXX han oscurecido la fuerza de este pasaje en su traducción; pero, cf. 2 Cr 32,8: «con él están brazos de carne, con nosotros, en cambio, el Señor nuestro Dios»; Sal 55(56),5: «en Dios confío, no temo, ¿qué podrá hacerme la carne?»; Dn 2,11 (Teodoción): «dioses que no habitan con (los seres de) carne»; Gn 6,3: «mi espíritu no durará por siempre en el hombre, puesto que es de carne» (véase el comentario de Filón, p. 226). Para los pensadores hebreos, la contraposición no es tanto de «sustancia», sino más bien de poder y su opuesto. Dios es conocido como *rūaḥ* porque muestra su irresistible y misterioso poder como «Dios viviente», mientras que la carne humana es débil, impotente, víctima de los procesos naturales («toda carne es heno... el heno se seca», Is 40,6-7). A la vista de esto, estamos en disposición de entender la comparación con el viento (3,8) con referencia a su poder «misterioso, evasivo», más que a su mero carácter físico de «aire en movimiento». Es en este poder mistérico, *rwḥ yhwh* mejor que «*pneuma* etéreo», donde reside el secreto del nuevo nacimiento.

Tenemos aquí, por tanto, una unión singularmente estrecha de concepciones hebreas y helenísticas. Se da la antítesis subyacente de «lo de arriba» y «lo de abajo», en la que lo primero es la esfera del «espíritu y verdad». Como hemos visto, es perfectamente posible para un escritor genuinamente helenístico usar *pneuma* en este sentido, pero no usar «carne» como su opuesto. Los términos propios de la antítesis serían para él lo «inteligible» y lo «sensible» u otros semejantes. El evangelista, sin embargo, ha escogido la antítesis propiamente hebrea de «espíritu-carne», y esto implica que el orden de cosas más elevado o divino, puesto que es ciertamente la esfera de la realidad absoluta o del ser puro, ha de ser pensado más bien en términos de vida y poder.

6) Esto decide el significado de la definición «Dios es πνεῦμα» (4,24)[27]. Verbalmente podría parecer un eco de la definición estoica de Dios como «*pneuma* que penetra el mundo entero». Como hemos visto, el materialismo de esa definición en raras ocasiones fue completamente superado por los escritores helenísticos que utilizaron el término *pneuma*, aun cuando hubieran deseado mantener una concepción no-material, platónica, de la divinidad. A esto se debe sin duda el que Orígenes sintiese cierta desazón ante la definición joánica. Merece la pena citar su comentario:

«Muchos autores han hecho diversas afirmaciones sobre Dios y su esencia. Algunos han dicho que es de naturaleza corpórea, sutil y semejante al éter; otros que es de naturaleza incorpórea; otros que

[27] Debemos observar que traducir «Dios es un espíritu» es la más crasa perversión del significado: «Un espíritu» implica un individuo de la categoría de los πνεύματα, y, como hemos visto, no hay ninguna huella en el cuarto Evangelio de la concepción vulgar de una multitud de πνεύματα.

trasciende la 'esencia' [28] en dignidad y poder. Por consiguiente, merece la pena ver si tenemos en las Escrituras puntos de partida para hacer alguna afirmación sobre la esencia de Dios. Aquí (Jn 1,2) se dice que el *pneuma* es en cierto modo su esencia [29]. Porque dice: 'Dios es *pneuma*'. En la ley se dice que es fuego, pues está escrito: 'nuestro Dios es fuego devorador' (Dt 4,24; Heb 12,29), y en Juan que es luz, pues dice: «Dios es luz y en él no hay tiniebla alguna» (1 Jn 1,5). Si hemos de tomar estas afirmaciones en su valor aparente, sin buscar nada tras la expresión verbal, es el momento de que digamos que Dios es 'cuerpo'; pero pocos se dan cuenta de los absurdos que se seguirían si dijéramos esto».

Sigue una larga discusión en términos de la metafísica helenística (platónico-estoica), después de la cual llega a su conclusión:

«A Dios se le llama luz por una trasposición de la luz corporal a la luz invisible e incorporal, siendo así llamado por su poder de iluminar los ojos de la mente; y se le llama fuego que consume por analogía con el fuego corporal que destruye la materia. Lo mismo pienso de la expresión 'Dios es *pneuma*'. Somos vivificados por el *pneuma* respecto a la llamada comúnmente vida intermedia, cuando el *pneuma* que nos rodea [es decir, el gas penetrante de los estoicos] alienta el aliento de vida, llamado así corporalmente. De aquí (creo) que a Dios se le llame *pneuma* en cuanto nos conduce a la vida *auténtica*. Porque según las Escrituras, el *pneuma* otorga la vida; es evidentemente, no en el sentido de la vida intermedia, sino de la más divina; porque la letra también mata y causa la muerte, no en el sentido de que separe el alma del cuerpo, sino en el sentido de que separa el alma de Dios» [30].

Resumamos ahora lo que hemos aprendido en este estudio. Juan define la divinidad como *pnuema*. Si hemos de utilizar la fórmula trinitaria, no habla de Padre, Hijo y Espíritu, sino del Padre, Hijo y Paráclito, al ser término *pneuma* apropiado para la divinidad como tal. *Pneuma* connota realidad o ser absoluto (mente o realidad inteligible), y como tal está fuertemente unido a «verdad». Pero es una realidad viviente, poderosa y que da vida (según los antecedentes hebreos), en contraste con la impotente «carne», que a su vez pertenece a la esfera de la materia. El único camino que tiene el hombre para pasar de la vida inferior a la superior es nacer «del *pneuma*, que

[28] ὑπερέκεινα (*sic leg. pro* ὑπὲρ ἐκεῖνα) οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει; cf. Platón, *Rep.* 509B οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος, un pasaje que resuena claramente aquí.

[29] Sobre esta última expresión, cf. *C.H. XI*, 1: «la sabiduría es como la esencia de Dios; VI, 4: «la esencia de Dios, si es que tiene esencia, es la belleza»; XII, 1: «la mente es de la misma esencia de Dios, si es que la esencia de Dios es algo»; encontramos siempre las mismas reservas al hablar de la esencia de Dios, quizá porque Platón había dicho que el Bien «transciende la esencia».

[30] *Comment. in Jo.* XIII, 21-23; Brooke, vol. I, 267-270.

es también nacer de Dios». El nuevo nacimiento se hace posible por el descenso del «Hijo del Hombre» desde «el mundo de arriba» al «de abajo». Este descenso se expresa de otro modo en los términos «el Logos se hizo carne». El Logos, siendo Dios, tiene la naturaleza del *pneuma* y en consecuencia se dice que es a la vez verdad y vida. Siendo *pneuma* (no, naturalmente, siendo «el Espíritu Santo»), se hizo carne, participó plenamente de la experiencia de este mundo inferior y se entregó a sí mismo a la muerte (la marca característica de la carne) por amor a la humanidad. Es esto y sólo esto lo que hace posible al hombre la «ascensión», que es también el nuevo nacer «del *pneuma*». Hasta que Jesús fue así «glorificado», «no había *pneuma*» —no había para el hombre una participación real en la «verdad» o en la «vida auténtica»—. Es solamente en conexión con la encarnación como hace sentido la idea del nacimiento «del *pneuma*». De acuerdo con esto, el don del Espíritu a la Iglesia es presentado, no como si fuera una efusión separada de poder divino bajo las formas de viento y fuego (como en Hechos), sino como el punto culminante de las relaciones personales entre Jesús y sus discípulos: «Sopló [31] y les dijo: recibid el *pneuma* santo» (Jn 20,22). El «soplo» se hace eco claramente de Gn 2,7, donde Juan presumiblemente pudo haber leído, como a veces parece que leyó Filón, «sopló en su rostro un *pneuma* de vida y el hombre se convirtió en alma viva». Pero en Juan el sujeto de «soplo» es Jesucristo, que, en la carne, sufrió, murió y resucitó. Esto es lo que significa el nuevo nacimiento «del *pneuma*» a la «vida eterna». Pero he anticipado ya los resultados de discusiones que vienen a continuación.

[31] Obsérvese cómo está aún viva la concepción primitiva de *pneuma* como aliento, así como la del *pneuma* como viento.

IX

MESIAS

El primer capítulo del Evangelio, desde el final del prólogo, contiene una serie de «testimonios» sobre Jesús que llevan a una solemne declaración por su parte. El evangelista ha compuesto esta introducción de tal manera que en ella aparecen los más importantes títulos dados a Jesús en la Iglesia primitiva: «Mesías» o «Cristo» (1,41, se dan las dos formas, aramea y griega, y el título es definido además como «aquel de quien escribió Moisés en la Ley y los Profetas», (1,45), «Rey de Israel» (1,49), «Hijo de Dios» (1,34.49), «Hijo del Hombre» (1,51). Todos éstos aparecen en otras partes del Evangelio, y con ellos los títulos «el Santo de Dios» (6,69) y «el que viene» (12,13), que aparece también en los demás evangelios (Mc 1,24; Lc 4,34; Mt 11,3; 21,9; Mc 11,9; Lc 7,19; 13,35; cf. Heb 10,37). En ninguno de los evangelios sinópticos, e incluso en ningún otro escritor del Nuevo Testamento, reciben estos títulos mesiánicos el relieve que se les da en el cuarto Evangelio. Este relieve es particularmente destacado en el capítulo introductorio. Parece como si el evangelista hubiera querido subrayar el hecho de que su enseñanza peculiar se basaba directamente en las creencias mesiánicas de la Iglesia primitiva, y con este propósito había comenzado su obra enumerando los títulos mesiánicos tradicionales del Señor. Porque en el uso cristiano primitivo todos ellos son mesiánicos, aunque de la mayor parte de ellos no se puede demostrar que hubiesen sido corrientes, en este sentido, en el judaísmo precristiano.

Por lo que se refiere al título de «Mesías», ya he señalado que ningún otro escritor del Nuevo Testamento demuestra un conocimiento tan completo de las ideas judías asociadas con él como el cuarto evangelista. En parte, su enseñanza en oposición a tales ideas. Esto se debe, sin duda, a los efectos de la controversia con los judíos en el período durante el cual se escribía el evangelio. Parece prescindir, como Marcos, de que el mesías es Hijo de David, en el mejor de los casos como si esto fuera irrelevante para la verdadera doctrina cristiana del mesías. Que aparecería saliendo de un lugar desconocido, como aseguraba la tradición judía, no es verdad en el sentido que se pretendía, aunque el verdadero misterio de su origen es todavía más profundo que lo que suponían los judíos. Que el me-

sías «permanecería para siempre» es, en realidad, profundamente cierto, pero no en el sentido de que el mesías está exento de la muerte [1]. De esta forma, el evangelista asume los argumentos esgrimidos por los controversistas judíos contra la creencia cristiana. En ningún otro lugar del Nuevo Testamento encontramos la fe cristiana en el Cristo tan claramente en disputa con las creencias judías de las que, en última instancia, surgió.

Un elemento de la idea mesiánica judía sí recibe una acentuación inesperada en este evangelio, y es el elemento probablemente, más antiguo y ciertamente más persistente: el mesías como rey. Mientras en Mateo y Marcos el título «Rey de Israel» se usa solamente en tono de burla, en Juan se toma como título legítimo de Cristo, ya que le es dado por Natanael, en el capítulo de los testimonios, y por la muchedumbre en la entrada triunfal en Jerusalén. En este caso tenemos de nuevo una polémica implícita contra interpretaciones judías corrientes; los galileos, en efecto, que después del episodio de la multiplicación de los panes tratan de coger a Jesús y hacerle rey, están tan crasamente equivocados como Pilato, que se imagina que su reino es de este mundo. No obstante, él es rey. El diálogo entre Pilato y Jesús en el relato del proceso es significativo. Jesús ni acepta explícitamente ni rechaza el nombre de «rey», pero, al decir: «mi reino no es de este mundo», admite implícitamente que es rey en un sentido no mundano; y este sentido es explicado en las palabras: «yo para esto nací y para esto vine al mundo, para dar testimonio de la verdad. Todo el que pertenece a la verdad escucha mi voz» (18,37). Es decir, la realeza del mesías es la soberanía de la verdad que él revela y encarna. En virtud de esto exige a los hombres la obediencia.

Aquí puede sernos provechoso comparar (y contrastar) este proceder de Juan con el modo como Filón sublima o espiritualiza el concepto de realeza. Por ejemplo, en *De Agric,* 41ss, comenta el lugar común estoico según el cual solamente los sabios son reyes y como tales se les otorga justamente el epíteto poético de «pastores del pueblo». Varios de estos «pastores» son mencionados en la Escritura, en particular Jacob, que pastoreaba el rebaño de Labán (con un significado alegórico), y Moisés ὁ πάνσοφος, que era pastor del rebaño de Jetró; dicho rebaño significa «la mente que acoge la ilusión antes que la realidad y prefiere el parecer al ser». Esto no está lejos de la concepción joánica de la función regia de Cristo como «dar testimonio de la verdad». En *Quod Det.,* 22ss, el «hombre de verdad», que habita en el alma de cada hombre, es al mismo tiempo gobernante, rey, juez y árbitro, y a veces «desempeña la tarea de testigo o acusador que nos condena invisiblemente desde dentro», como en Jn 18,37 el rey mesiánico es el que «da testimonio de la verdad» [2]. En *De Somn.,* I, 191 se enumeran las funciones del Lo-

[1] Cf. *supra,* pp. 102-103.

[2] Pero en Juan es el Paráclito, que asume las funciones de Cristo, quien «convencerá al mundo» (16,8).

gos». «Para algunos es como un rey y da órdenes imperiosas»; para otros es maestro, consejero o amigo (dos de éstas son también funciones de Cristo). Estos pasajes bastarán para demostrar que la reinterpretación que ofrece el evangelista de la realeza no es, sin duda alguna, extraña al ambiente intelectual en que escribía, aunque no deriva directamente de él. Interpretado así, la realeza mesiánica está estrechamente relacionada con ideas que tienen un papel importante en el pensamiento peculiar del Evangelio: «Yo soy la verdad», «el Padre ama al Hijo y ha puesto todas las cosas en su mano», «si me amáis, guardad mis mandamientos».

Sin embargo, son los títulos de «Hijo de Dios» e «Hijo del Hombre» los que el evangelista ha seleccionado para llevar el peso de su interpretación de la persona de Cristo. En esto está nuevamente en armonía con la tradición sinóptica. En seguida pasaremos a considerar estos títulos y las ideas asociadas con ellos, pero entretanto debemos prestar atención a uno de los títulos en la serie del «capítulo de los testimonios», que hasta ahora he pasado por alto: el de «Cordero de Dios», o, en forma más completa, «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (1,29.36).

Entre los títulos familiares que componen el resto de la serie, el título de «cordero de Dios» destaca como peculiar del cuarto Evangelio. Su origen y su significado presentan un problema difícil. La explicación sentimental, que lo refiere a la inocencia y mansedumbre del carácter de Jesús, no puede ser tomada en serio. Tal caracterización es totalmente extraña a la manera de proceder del evangelista. Debemos tratar de llegar al significado mediante un estudio del trasfondo y desde el contexto del Evangelio mismo.

Hay otros dos lugares en el Nuevo Testamento donde el término ἀμνός («cordero») se usa referido a Cristo. 1) Hechos 8,32, que *cita a Is 53,7: «Como un cordero ante el esquilador, enmudecía»*, y explica el pasaje como cumplido en Cristo. 2) 1 Pe 1,18-19: «os rescataron del modo de vivir idolátrico que heredasteis de vuestros padres; no con oro ni plata, perecederos sino con la sangre preciosa del Mesías, cordero sin mancha y sin defecto». Ha de observarse que aquí no *se llama* a Cristo «cordero», sino que su sangre se compara a la de un cordero sacrificial, pues el epíteto «sin defecto» es un epíteto constante de los animales destinados al sacrificio en el Antiguo Testamento, y el «cordero sin defecto» aparece en varios ritos. Podemos suponer que el autor de 1 Pe tenía en la mente una referencia general al sacrificio, sin definir en concreto qué clase de sacrificio. Se ha pensado que tenía en la mente el cordero pascual, puesto que la Pascua era, en parte, una fiesta de la «redención» de Israel. Pero, en los LXX, «cordero sin defecto» no se aplica nunca a la víctima pascual, ni tampoco se aplica a ella el término ἀμνός («cordero») excepto en una variante[3]. La víctima se designa en hebreo

[3] Ex 12,5. El texto de A dice: ἀπὸ τῶν ἀμνῶν καὶ τῶν ἐρίφων, pero B tiene ἀρνῶν. En otras partes no se indica la especie.

con el término *śeh*, que significa una cabeza de ganado menor que según se explicita, podía ser una oveja o una cabra: LXX, πρόβατον «perfecto, macho, de un año... de entre los corderos o cabritos» (Ex 12,5). Por tanto, la referencia pascual no salta a la vista. Por otra parte, es posible que el escritor tuviera presente Is 53,7: «como un cordero ante el esquilador», pues la alusión a la redención con plata y oro parece una reminiscencia de Is 52,3, «no seréis redimidos con plata», e Is 53,6-12 está a la base de 1 Pe 2,21-25. Cabe, pues, la posibilidad de que la idea del «cordero» le fuese sugerida al autor de la epístola por Is 53,7, y puesto que el mismo capítulo habla del Siervo como sacrificio por el pecado (*'āšām*, περὶ ἁμαρτίας, 10), el pensamiento del «cordero sin defecto» sacrificial se ha combinado en su mente con el del «cordero» de Isaías conducido al matadero. En cualquier caso, 1 Pe no parece ofrecer ninguna clave precisa para el significado de ἀμνός en el cuarto Evangelio.

Una palabra diferente para «cordero», ἀρνίον, se utiliza a lo largo de todo el Apocalipsis de Juan como título de Cristo o, quizá fuese mejor decir, como sinónimo de «mesías». El cordero comparte el trono de Dios (22,1.3), recibe con él la alabanza de los habitantes del cielo y es el novio en las bodas que representan la consumación final del designio divino para con la humanidad. Dos elementos distintos parecen entrar en esta concepción. Por una parte, el cordero es sacrificado (5,6.12; 7,14, etc.) para la redención del hombre (5,9). Por otra, el cordero es el caudillo o pastor (7,17) del pueblo de Dios. Está en pie sobre el monte Sión, rodeado de miríadas de santos (14,1-5); hace la guerra a los enemigos de Dios y los vence (17,14); y los reyes y poderosos de la tierra se ocultan de su ira (6,16). La asociación de estas ideas de violencia y poder con la figura de un cordero es paradójica a primera vista. Sin embargo, encuentra su explicación en la tradición apocalíptica judía. Así, en Hen 89ss [4], el pueblo de Dios es representado simbólicamente como un rebaño, y sus jefes sucesivos como ovejas o carneros, moruecos, pudiéramos decir, que de cuando en cuando conducen el rebaño. Así, David es presentado como un cordero (ἀρήν) que se convierte en un «carnero, un jefe y conductor de las ovejas» (89,46). Al final se describe un gran conflicto y la liberación en estos términos:

«Pero, he aquí que unos corderos eran paridos por aquellas ovejas blancas y comenzaron a abrir sus ojos y a ver y a hablar a las ovejas... y vi en la visión cómo los cuervos volaron sobre aquellos corderos y cogieron a uno de los corderos y despedazaron a las ovejas y las devoraron. Y vi hasta que crecieron cuernos a aquellos corderos, y los cuervos abatieron sus cuernos; y vi hasta que brotó un gran cuerno de uno de aquellos carneros... y llamó a las ovejas, y los carneros lo vieron y todos corrieron hacia él... y aquellos cuervos lucharon y combatieron con él y trataron de derribar su cuerno,

[4] Esto pertenece a la parte del Libro de Henoc que se conserva (aunque mutilada) en griego, y, por tanto, puede usarse con confianza.

pero no prevalecieron sobre él... Y vi hasta que una gran espada les fue dada a las ovejas, y las ovejas arremetieron contra todas las bestias del campo para matarlas, y todas las bestias y las aves del cielo huyeron ante su rostro» (90,6-19; de la versión inglesa de Charles).

Según Charles, este pasaje representa la revuelta macabea, y la gran oveja astada es Judas Macabeo. Otros autores han visto en la gran oveja astada al propio Mesías. En cualquier caso, es claro que aquí tenemos un prototipo del «cordero» guerrero de siete cuernos del Apocalipsis de Juan. Hay un pasaje semejante en los *Testamentos de los XII patriarcas, José* 19,8. El simbolismo del contexto es altamente zoológico: hay ovejas y ciervos, vacas y una novilla; y entonces «se adelantó un cordero (ἀμνός), y todas las bestias y los reptiles le atacaban por su izquierda, y el cordero los venció y los destruyó»[5]. La figura así simbolizada es el libertador venidero, denominado comúnmente «mesías». Poca duda puede haber de que en esta tradición del simbolismo apocalíptico debemos encontrar el origen del «cordero» del Apocalipsis de Juan. El «cordero» es el Mesías, y ante todo el Mesías guerrero y conquistador; pero en los escritos cristianos, que tienen a la vista al Mesías histórico crucificado, el morueco del rebaño de Dios es fundido con el cordero del sacrificio[6].

Volvamos ahora al «cordero de Dios» en Juan. Atendiendo al sustrato, parecen posibles cuatro interpretaciones: 1) el cordero del sacrificio por el pecado, 2) el cordero pascual, 3) el «cordero» de Is 53, es decir, el Siervo sufriente, 4) el carnero joven que es «jefe y guía de las ovejas», es decir, el Mesías como «rey de Israel».

1) La interpretación del cordero como sacrificio por el pecado encuentra apoyo en la cláusula adicional «que quita (ὁ αἴρων) el pecado del mundo», pues éste, y no «llevar el pecado», es el sentido de αἴρειν ἁμαρτίαν, como en 1 Sm 15,25: «y ahora quita (ἆρον) mi pecado, vuelve conmigo y adoraré al Señor tu Dios». No obstante, es de notar que el cordero no es en el Antiguo Testamento el sacrificio característico por el pecado. Como sabía el autor de la carta a los Hebreos, era «la sangre de toros y machos cabríos» la que se creía que quitaba el pecado, y era el «macho cabrío» el que llevaba el pecado de Israel al desierto. Pero, dejando este punto, parece improbable que el evangelista introdujera de esta forma alusiva una referencia a una idea que, por otra parte, no aparece en su Evangelio: la de la muerte de Cristo como sacrificio expiatorio. Es verdad

[5] Así dice la versión armenia. Los textos griego y eslavo contienen interpolaciones cristianas, incluida la frase «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» en un manuscrito. Charles ha defendido la integridad sustancial del texto armenio (*The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs* [1908] 210-211).

[6] Henoc tiene ἀρήν, *Apoc. Joh.* ἀρνίον, *Test. Jos.* ἀμνός. En los LXX, los tres son usados para traducir *kebeś*, ἀρήν y ἀμνός también para *ṭāleh*. Si existe alguna conexión como la que yo postulo aquí, debe haberse establecido en la etapa pre-griega de estos escritos o de la tradición que hay tras ellos.

que en 1 Jn 2,2 Cristo es un «sacrificio expiatorio», pero éste es uno de los puntos en que el cuarto Evangelio difiere notoriamente de la carta. Podría haber cierta alusión a un sacrificio expiatorio en las palabras de Caifás, «conviene que un hombre muera por el pueblo» (11,50); pero, si es así, el evangelista ha dado explícitamente un giro distinto a la idea (11,52).

2) La interpretación más ampliamente aceptada es la que encuentra en el título una alusión al cordero pascual. Debemos preguntar si este Evangelio contiene otras alusiones a la Pascua como tipo de la muerte de Cristo. Los comentaristas suelen encontrar una alusión semejante en 19,36: «no le romperán ningún hueso». Se supone que esto es una cita de la rúbrica referente a la víctima pascual de Ex 12,46: «no le romperéis ningún hueso» y Num 9,12: «no le romperán ningún hueso». La forma joánica «no le será roto ningún hueso» ciertamente se parece mucho a una cita libre de uno de estos pasajes. Pero podría ser igualmente una cita libre de Sal 33(34),21: «El Señor cuida de todos mis huesos y ni uno sólo se le quebrará». Ahora bien, de las otras Escrituras que se dice se cumplieron en los acontecimientos de la crucifixión, dos son de los Salmos («Se repartieron mis vestidos, Sal 21[22],19, y «tengo sed», Sal 68[69],22), y la que queda, de Zac 12,10. La referencia original en esta última es un tanto oscura; pero si consideramos que «no le será roto ningún hueso» es una referencia a Sal 33(34),21, entonces tenemos una serie lógica de tres citas de los Salmos que hablan de las aflicciones del justo y de su liberación[7]. Por otra parte, una referencia al rito pascual estaría aislada.

No obstante, frecuentemente se sostiene que el cuarto evangelista ha alterado deliberadamente la fecha de la crucifixión para sincronizar la muerte de Cristo con la matanza de las víctimas pascuales en el 14 de Nisán. En tal caso, es algo extraño que no haya dicho nada para llamar la atención sobre este sincronismo. Las afirmaciones de los evangelios sobre la fecha de la crucifixión son notoriamente oscuras, pero en conjunto parece que la fecha dada en el cuarto Evangelio representa una tradición paralela a la sinóptica de gran antigüedad, que puede incluso ser históricamente correcta, de forma que no hay motivo para buscarle razones simbólicas.

El único pasaje restante que se aduce en apoyo de este simbolismo pascual es 6,4, donde el episodio de la multiplicación de los panes es situado en una fecha en que «la Pascua, la fiesta de los judíos, estaba próxima». No es totalmente cierto que las palabras «la Pascua» formaran parte del texto original, aunque es muy probable. Es bastante probable que el evangelista quisiera sugerir una conexión entre la Pascua y la eucaristía, a la que se alude en el discurso del

[7] Los salmos del justo sufriente, estrechamente vinculados a los poemas del Siervo que sufre de Isaías II, se cuentan entre las fuentes principales de *testimonia* para todos los escritores del Nuevo Testamento. Ver mi libro, *According to the Scriptures* (Nisbet 1952) c. II.

capítulo 6. Pero en el discurso mismo el prototipo del pan de vida no es la Pascua, sino el maná, y no hay nada en él que ni remotamente sugiera el simbolismo pascual.

Así, pues, las alusiones pascuales en el Evangelio no son en absoluto claras ni ciertas. Volvemos a la expresión «el cordero de Dios» sin ninguna convicción segura de que el simbolismo pascual estuviera tan nítidamente presente en la mente del escritor como para que pudiera sugerirlo por medio de ella. Que el título sea de carácter pascual resulta menos probable si observamos que ἀμνός no es, como ya he señalado, el término con que se designa la víctima pascual en el Antiguo Testamento (LXX) y que, en cualquier caso, la función de la víctima pascual no es «quitar el pecado»; porque, aunque pudo haber habido un elemento expiatorio en el rito primitivo que subyace en la Pascua, tal idea no estaba vinculada a ella en los tiempos históricos. Por consiguiente, es improbable que pudiese esperarse que los lectores captasen una alusión a la pascua, no existiendo ninguna indicación clara en el contexto, ni en el conjunto del Evangelio.

3) La interpretación que encuentra en la expresión «el cordero de Dios» una alusión al Siervo de Dios de Is 53 tiene mucho a su favor. Ese capítulo, en efecto, se cita en 12,38; pero además, parece evidente, como veremos en seguida, que la idea del Siervo era una idea que tenía una significación especial para el evangelista. Por otra parte en el pasaje que nos ocupa, la frase «que quita el pecado del mundo» podía aplicarse perfectamente al Siervo sufriente de Is 53, pues su vida se convierte en un sacrificio por el pecado, y él lleva la iniquidad de muchos. El problema es si el término «cordero» (*rāḥēl*), que en Is 53,7 no es más que una comparación incidental entre otras comparaciones, pudo haber sido usado, sin ninguna otra *aclaración, como título del Siervo. Debemos señalar que el punto* preciso de comparación con el «cordero» en Isaías, el silencio de Cristo ante sus jueces, es un rasgo del relato de la Pasión que está oscurecido en Juan, quien, aunque en 19,9 ha conservado de la tradición la afirmación: «Jesús no le dio respuesta», por otra parte ha presentado a Jesús haciendo una defensa briosa tanto ante Pilato (18,34-37; 19,11) como ante Anás (18,20-23). El Siervo muere como una víctima expiatoria, pero no es éste el punto de comparación con *rāḥēl* «cordero».

Recientemente ha encontrado cierta aceptación la teoría de que la referencia al Siervo de Dios originalmente era más directa de lo que aparece en nuestro texto del Evangelio. C. J. Ball propuso la hipótesis de ἀμνός («cordero») es aquí una traducción equivocada del arameo *ṭalyā'*, tomado en el sentido del hebreo *ṭāleh*. *Ṭāleh* significa «cordero», pero *ṭalyā'* en arameo corresponde al griego παῖς, tanto en el sentido de «muchacho» como en el de «siervo». Adoptando esta sugerencia, C. F. Burney concluyó que la expresión ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ representa un original arameo *ṭly' d'lh'*, equivalente de la

expresión de Isaías *'bd yhwh*, «el Siervo del Señor» [8]. Esta teoría ha sido adoptada por Joachim Jeremias en el *Theologisches Wörterbuch*, *s.v.* Se debe observar que al seguir esta opinión no es necesario adoptar la teoría de Burney de que el cuarto Evangelio, como un todo, es versión de un original arameo, puesto que es concebible la hipótesis de que un dicho atribuido al Bautista fuese transmitido en forma aramea. No obstante, existen dificultades respecto a esta teoría. Como he hecho notar en otra parte, ἀμνός en los LXX nunca traduce a *ṭāleh*. No se aducen ejemplos de *ṭalyā'* con traducción de *'ebed*. Incluso las versiones siríacas se tornan de παῖς a *'abdā*, excepto donde le atribuyen el significado de 'hijo'. Por tanto, nos faltan pruebas de que la Iglesia de habla aramea (o Juan el Bautista) pudo hablar del *'bd yhwh* como *ṭly' d'lh'*, y de que un traductor bilingüe, que tomara *ṭalyā'* en el sentido de 'cordero', debería escoger ἀμνός como su equivalente» (*J.T.S.* 34, p. 285).

Por consiguiente, esta teoría de un original arameo, por muy atractiva que sea, no tiene suficiente base para mantenerse. Nos quedamos, pues, con el término griego ἀμνός. Mientras una referencia al Siervo estaría totalmente en consonancia, como tal, con la perspectiva del evangelista, yo dudaría que la expresión «el Cordero de Dios» entrañase esa referencia para sus lectores. Por otro lado debemos tener en cuenta el hecho de que, a pesar de que él se muestra profundamente interesado en la idea del Siervo, no hace uso en ninguna otra parte de la doctrina de Isaías de la muerte expiatoria del Siervo. Incluso parece evitar deliberadamente la idea de expiación en conexión con la muerte de Cristo. ¿La había introducido aquí de una manera tan alusiva? Así, pues, aunque sería precipitado negar que el evangelista, cuya mente es extremadamente sutil y capaz de incluir gran diversidad de sentidos en una frase, pudiera haber tenido en el fondo de su mente cierta reminiscencia del «cordero» de Is 53,7, parece improbable que tal reminiscencia proporcionara el sentido primario y constitutivo de la expresión «el Cordero de Dios».

4) Nos queda por examinar la idea del cordero como símbolo del Mesías, conductor del rebaño de Dios, es decir, como «rey de Israel». Que esta idea, basada en el simbolismo apocalíptico, era conocida en la región con la que es relacionado el cuarto Evangelio, es decir, la provincia de Asia, se prueba con el Apocalipsis de Juan, que comparte ostensiblemente con el cuarto Evangelio un número de locuciones que podían muy bien ser consideradas como características de la cristiandad de Efeso. Y aunque el evangelista no tiene simpatía por la escatología apocalíptica, ciertamente no la desconoce. La dificultad principal consiste en que el término usado en el Apocalipsis no es ἀμνός, sino ἀρνιον. No obstante, en los apocalipsis judíos que constituyen su trasfondo, ἀμνός, lo mismo que ἀρήν, κριός y πρόβατον, es usado para designar el carnero guía del re-

[8] *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (1922) 104-108.

baño. Mientras el autor del Apocalipsis de Juan escogió el término ἀρνίον, otros cristianos de habla griega que concibieron al Mesías en términos apocalípticos pudieron muy bien haber preferido ἀμνός, que de hecho es más adecuado que ἀρνίον para describir a un carnero joven astado, dado que ἀρνίον, a griegos para los que la forma diminutiva conservaba todavía su fuerza, les haría pensar en una cría de oveja, mientras que ἀμνός es el equivalente regular de *kebés,* que designa al animal adulto joven.

Que el evangelista entendió «el cordero de Dios» como sinónimo de «el Mesías» se deduce del contexto. El Bautista dice: «He aquí el cordero de Dios». Andrés le oye y dice a su hermano Simón Pedro: «Hemos encontrado al Mesías» (1,41). Por añadidura, la idea del Mesías como «rey de Israel», sugerida en el cordero astado o cordero joven como conductor del rebaño, es, como hemos visto, una idea que Juan acepta e interpreta a su manera [9].

Queda por explicitar la adición «que quita el pecado del mundo». Ya he señalado que no es lícito entender αἴρειν ἁμαρτίαν como «llevar el pecado», sentido que implicaría una interpretación de la muerte de Cristo como sacrificio expiatorio. Significa «quitar el pecado», como en 1 Jn 3,5, ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ, es decir, abolir o destruir el pecado. Poner fin al pecado es una función del Mesías judío, completamente al margen de cualquier pensamiento de una muerte redentora. Por ejemplo: *Testamento de Leví,* 18,9 (del Mesías sacerdotal de Leví): «por su sacerdocio cesará el pecado, y los impíos dejarán de hacer el mal». Sal. Salom. 17,29 (del Mesías hijo de David): «no permitirá que la injusticia more en medio de ellos y ningún hombre conocedor de la maldad habitará con ellos». Apocalipsis de Baruc, 73,1-4 (de «mi Mesías»).

«Y sucederá cuando él haya sometido todo lo que hay en el mundo / y se haya sentado en paz en el trono de su reino para siempre... / Juicios e injurias y disputas y venganzas /, y sangre y pasiones y envidia y odio / cualquier otra cosa como éstas / irán a la condenación cuando sean *quitadas*».

El mesianismo cristiano primitivo, que repudió o transformó radicalmente muchos elementos del credo judío, retuvo y dio énfasis a esta función del Mesías, de forma sublimada o «espiritualizada».

«La diestra de Dios lo exaltó haciéndolo Jefe y Salvador, para otorgarle a Israel el arrepentimiento y el perdón de los pecados» (Hch 5,31).

«Por vosotros en primer lugar suscitó Dios a su siervo y lo envió para que os traiga la salvación, con tal que os apartéis cada uno de vuestros pecados» (Hch 3,26).

«Y le pondrás de nombre *Jesús,* porque él salvará a su pueblo de los pecados» (Mt 1,21).

[9] Debo a F. Spitta, *Streitfragen der Geschichte Jesu* (1907) 172-224, la primera sugerencia de esta interpretación, aunque no considero admisibles todos sus argumentos.

Así, pues, la expresión «Cordero de Dios que quita el pecado del mundo», en el sentido de «Mesías de Dios que pone fin al pecado», es plenamente inteligible sobre la base de la creencia mesiánica del cristianismo primitivo con su sustrato judío.

De todo esto concluyo: la expresión «el cordero de Dios», en su primera intención, es probablemente un título mesiánico, virtualmente equivalente a «el rey de Israel» tomado por el evangelista de una tradición que se halla también tras el Apocalipsis de Juan. Es muy posible que en ella estén combinadas en cierta medida, otras ideas, pues el pensamiento de nuestro autor es sutil y complejo. Puesto que ciertamente utilizó *testimonia* procedentes de la profecía del Siervo paciente de Is 52,13-53,12, reminiscencias del «cordero» de Is 53,7 pueden haber tenido cierta influencia (aunque Juan, probablemente, sabía muy bien que αμνός es una traducción defectuosa de *rāḥēl*). Es posible incluso que, al hablar de quitar el pecado, el evangelista recordara que el Siervo era una víctima expiatoria y pensara en el cordero sacrificial; pero, si fue así, lo hizo en un sentido altamente sublimado (cf. 6,51; 10,15; 17,19). Con todo, ninguna de estas posibles líneas de significado se prosiguen después en el Evangelio. Lo más probable es que, para el evangelista, «cordero» era un título mesiánico tradicional, como «mesías» y «rey de Israel», y que como tal está incluido en el c. 1. Si esto es así, no parece absolutamente imposible que fuese usado, en su sentido apocalíptico, por Juan el Bautista, y así pasase al uso cristiano primitivo en ciertos círculos.

En este capítulo introductorio, por tanto, parece que el evangelista ha apoyado deliberadamente y con firmeza sus pies en el terreno de la tradición cristiana común, para avanzar desde ella hacia su enseñanza peculiar.

Para completar nuestra exposición será oportuno añadir aquí unas palabras sobre dos títulos más, que no parecen pertenecer de igual forma a la tradición común, y sin embargo no tienen una relación especial con las ideas genuinamente joánicas.

1) «El Salvador del mundo», 4,42. El título «Salvador», que en el Antiguo Testamento (siempre en alguna forma derivada de la raíz *yšc*) se da en ocasiones a hombres que libraron a Israel de sus enemigos, pero las más de las veces al propio Dios, en el Nuevo Testamento es más común en obras de fecha relativamente tardía: aparece diez veces en las cartas pastorales (la mayoría de las veces junto con «Dios»), cinco veces en 2 Pe y una vez en Judas, así como en 1 Jn 4,14, donde encontramos, como aquí, «salvador del mundo». En los evangelios sinópticos, sólo lo usa Lucas. «Dios, mi salvador», en Lc 1,47, reproduce una expresión muy frecuente en el Antiguo Testamento. Cristo es llamado «salvador» sólo en Lc 2,11. Entre las diversas versiones del *kerigma* apostólico en Hechos «salvador» aparece sólo en el breve resumen de 5,30-32, en un pasaje del que cabe

sospechar que es una variante secundaria del cap. 4 [10], y en el discurso atribuido a Pablo en el cap. 13, que puede estar coloreado por el uso paulino, puesto que el apóstol utiliza el término en Flp 3,20; aparece también, en un contexto diferente, en Ef 5,23. Así, pues, existe poca base para suponer que la tradición primitiva dio el título de «salvador» a Cristo. Esto es un tanto sorprendente, pues semejante título parece debía brotar espontáneamente de la etimología del nombre de Jesús; pero la realidad es ésta. Por otra parte, en el mundo helenístico era un atributo muy común de los dioses paganos (y de los emperadores), y parece probable que fuera en los círculos cristianos helenísticos donde se hizo corriente. El evangelista puede también haber sido consciente de cierta propiedad dramática al ponerlo en boca de los samaritanos, que en este Evangelio representan en cierto modo al mundo gentil frente a los judíos. No se ofrece ninguna explicación del término. El lector deberá deducir del contenido del conjunto de la obra en qué sentido Cristo es Salvador.

2) «El Profeta» 7,40, con la adición de «que ha de venir al mundo», 6,14. Este no es tratado por el evangelista como un título mesiánico, pues en 7,40 es sugerido por algunos de la multitud como *alternativa* del título «el Mesías», propuesto por otros. En 6,14, el reconocimiento de Jesús como «el profeta que ha de venir» lleva a la multitud a intentar hacerle rey. Aquí, por tanto, el título es cuasi mesiánico; pero el evangelista lo considera claramente, en cualquier caso, como una descripción inadecuada e incluso aberrante de la condición real de Jesús. En 1,21, a Juan el Bautista, al rechazar el título de «el Mesías», se le ofrecen las alternativas de Elías, o «el Profeta», que también rechaza. Por tanto, tampoco «el Profeta» es un título estrictamente mesiánico, aunque tiene cierta analogía con los títulos mesiánicos. El significado del término, según es usado por este evangelista (y solamente por él), es enigmático. Otros lugares en los que Jesús es reconocido como profeta por varias personas no son relevantes. Una sugerencia que en los últimos años ha sido ampliamente aceptada [11] es la de que aquí tenemos el influjo de la idea de un único profeta que se encarna en diferentes individuos históricos en diferentes épocas. Esta idea desempeña un papel en la doctrina maniquea y mandea, y es importante en el islam. Los únicos documentos cristianos primitivos que se citan en su apoyo son las *Homilias* y *Recogniciones* pseudo-clementinas, pero la fecha que se les asigna es demasiado tardía para proporcionar datos que pudieran arrojar luz sobre el cuarto Evangelio [12]. En el documento elkesaíta, resumido por Hipólito, *Refut.* X, 29, es «el mesías» el que se re-

[10] Cf. mi discusión en *The Apostolic Preaching* (1936), 29-36.

[11] Cf. Bauer *ad* 1,21.

[12] Carl Schmidt, *Studien zu den Pseudoclementinen*, en *Texte und Untersuchungen* (1929) data el *Grundschrift* subyacente tanto a las *Homilias* como a las *Recogniciones* hacia los años 220-23 d.C. Si en la obra fueron incorporadas fuentes anteriores, su identificación y datación son especulativas.

encarna de esta manera repetidas veces; el término «profeta» no es usado. Por tanto, la teoría sugerida carece de probabilidad profética denominada *tā'ēbāh*, que en la escatología samaritana se entiende correspondía al Mesías [13]; o la idea del «profeta como Moisés» de Dt 18,15. Según Hch 3,22-23, esta profecía se cumple en Cristo. Sin embargo, cabe también la posibilidad de que el cuarto evangelista no aceptara la identificación. En cualquier caso, es claro que, para él, el título «el profeta» no es apropiado, aunque puede representar una etapa hacia una valoración adecuada de la condición de Jesús. No tiene una significación mayor para el desarrollo de su enseñanza peculiar.

[13] Si esta figura se remonta a un período tan temprano. La documentación samaritana que poseemos es tardía.

X

HIJO DEL HOMBRE

La expresión ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου es usada abundantemente en el cuarto Evangelio como denominación de Jesús, igual que en los evangelios sinópticos, donde aparece tanto en Marcos, como en el material común a Mateo y Lucas y en los pasajes propios de Mateo y Lucas respectivamente. Así, pues, pertenece a la tradición común que está en los evangelios, y Juan la tomó indudablemente de esta tradición. Para él, como para los demás evangelistas, la expresión presenta la característica de ser una autodenominación de Jesús (12,34 no constituye una verdadera excepción), y es tan frecuente en el cuarto Evangelio como en Marcos (en Marcos 14 veces, en Juan 13, si seguimos a ℵ B y la versión siro-sinaítica en la lectura «el Hijo del Hombre» en 9,35, frente al Textus Receptus, que dice «el Hijo de Dios». El significado preciso del término en los sinópticos es en sí mismo un problema, hacia el que no nos debemos desviar aquí. En el Antiguo Testamento, υἱὸς ἀνθρώπου traduce frecuentemente el hebreo *ben-'ādām,* en el sentido de «ser humano», por ejemplo, Sal 8,5 (en paralelismo con «hombre», *'enōš*), y una vez el arameo *bar-'enāš,* Dn 7,13 (tanto en los LXX como en Teodoción). Estos dos pasajes se citan en el Nuevo Testamento como *testimonia* de Cristo; Dn 7,13 en Mc 14,62 y paralelos, y Sal 8,5 en Heb 2,6-9. Sin embargo, el uso del último pasaje como *testimonium* no comienza con el *Auctor ad Hebraeos,* pues Sal 8,7 se cita en 1 Cor 15,27, junto con Sal 109(110),1 (que en Mc 14,62 está asociado a Dn 7,13) en un pasaje que más adelante va a referirse a Cristo como «hombre» (es decir *bar-'enāš, bar-nāšā'*). Dicho llanamente: Sal 8,5 es aplicado a Cristo en cuanto cabeza representativa de la humanidad (de la humanidad ideal o redimida) y Dn 7,13 se le aplica en cuanto «El que viene», a quien se concede el dominio eterno «a la derecha de Dios». Como tal se le llama también «Mesías», pero Marcos indica que «Hijo del Hombre» es el título preferido (8,30-31; 14,61-62).

Existen pocas pruebas de que en el judaísmo precristiano el término «Hijo del Hombre» era usado como título mesiánico. En Dn 7,13 la figura que es «como un ser humano» («como un hijo de hombre», *kebar-'enāš*) es identificada expresamente con «el pueblo de los santos del Altísimo», es decir, con el verdadero y definitivo Pueblo

de Dios, al cual se promete el dominio definitivo. En HenEt, 46,1-3, se imita la descripción apocalíptica de Dn 7 y a continuación se hace referencia a un «ser cuyo rostro tenía la apariencia de un hombre» con una expresión etíope que aparentemente representa a «el hijo del hombre», quizá *haw bar-nāš*. Esta figura parece ser identificada con «el Elegido», que es llamado también Mesías. Sin embargo, no está totalmente claro que se quiera designar una figura individual de cualquier tipo. Se ha señalado acertadamente que aquí, como en Dn 7, el Hijo del Hombre es un símbolo para referirse a «la congregación de los elegidos» [1]. Según Hen 70-71, Henoc mismo parece ser identificado con el Hijo del Hombre [2]. Toda la cuestión sigue abierta. Pero el testimonio de las Parábolas de Henoc no es totalmente satisfactorio por las razones siguientes: 1) estas porciones del libro etiópico no tienen paralelo en ninguno de los extensos fragmentos griegos (que no contienen ningún pasaje que haga referencia al Hijo del Hombre); una comparación de estos fragmentos con las partes paralelas del libro etiópico no infunde confianza completa en la fidelidad o integridad de la versión etíope; 2) el libro etiópico tiene tres términos diferentes que Charles traduce por «Hijo del Hombre», añadiendo que el traductor «sólo puede haber tenido ante sí una expresión y siempre la misma» (¿por qué?); él traduce los tres términos etíopes por «filius hominis», «filius viri» y «filius prolis matris viventium». «La madre de todos los vivientes» (de Gn 3,20) es una fórmula usada por los «gnósticos» de la era cristiana (cf. Hipólito, *Refut.* V, 7.16), como también en el sistema maniqueo. Es difícil sentirse plenamente seguros de que tenemos ante nosotros una versión fiel de un texto homogéneo precristiano. Se ha anunciado que un manuscrito de Henoc se hallaba entre los rollos descubiertos en una cueva cerca del Mar Muerto. Debemos esperar su publicación. Quizá resuelva toda la cuestión o quizá no la resuelva [3]. Mientras tan-

[1] T. W. Manson, *The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels*: «Bulletin of the John Rylands Library» 32 (1950) 171-193, habla ahora de una «oscilación» característica entre el sentido individual y el corporativo.

[2] Esta identificación es crucial para la interpretación de Otto, en *Reich Gottes und Menschensohn* (1934). Charles suprimió el 71 como interpolación, y su traducción de 70,1 elimina la identificación. El Dr. Matthew Black me permite referirme a un artículo que se publicará en breve, en el que mantiene que 70-71 ha de separarse del resto de las parábolas, pero como perteneciente a «un estrato más antiguo, no más reciente, de la tradición henóquica»; y como representando una creencia apocalíptica judía pre-cristiana en «el jefe de los elegidos, que, al comienzo de la historia y al final, es... el patriarca inmortalizado, el elegido, el Hijo del Hombre». Las parábolas, piensa Black, pueden haber brotado de esta creencia mediante una nueva redacción de la leyenda de Henoc, como apoyo a la doctrina de un mesías sobrenatural, extraño a la concepción original del Libro de Henoc.

[3] Pero, según W. F. Albright, en *The Old Testament and Modern Study* (1951) 23, el texto pertenece a la «parte del Libro de Lamec, perdido hace mucho tiempo, que presenta afinidades muy estrechas con la primera parte del Libro de Henoc, así como con el llamado Libro de Noé, incorporado a nuestro actual Henoc».

to no se debe afirmar como probado, basándose en HenEt, que «Hijo de hombre» era un título mesiánico reconocido como tal en el judaísmo precristiano [4].

En el Apocalipsis de Esdras 13, el vidente contempla «como si fuera la forma de un hombre que sale del mar» y «que vuela con las nubes del cielo». La expresión, evidentemente, recuerda el *kebar-'enāš* de Daniel. Posteriormente se le designa como «el hombre» o «este hombre» (presumiblemente *haw bar-nāš*) y en la interpretación de la visión realiza funciones mesiánicas, y al parecer ha de ser identificado con «mi hijo» (13,52) que es el Mesías (12,32). Aquí, por tanto, en un documento estrictamente contemporáneo del cuarto Evangelio, el «Hijo del Hombre» de Daniel parece ser identificado o fundido con el «mesías». Sin embargo, Moore comenta: «El drama entero se mueve en un escenario fantástico... y el mesías es un símbolo, no una persona» (*Judaism* II, p. 338).

Moore aporta ciertas pruebas de que los intérpretes judíos pueden haber buscado al Mesías en Dn 7 en un período más temprano; pero no son pruebas definitivas, y en cualquier caso la expresión «Hijo del Hombre» no parece que fuera usada en un sentido mesiánico. La figura de Daniel es llamada *'anānī* («el hombre de las nubes») o *br-nflγ* («hijo de νεφέλη, nube») (*op. cit.*, pp. 334-7).

Como hemos observado, las expresiones hebreas y arameas traducidas por υἱὸς ἀνθρώπου no significan más que «hombre» o «ser humano». En 1 Cor 15, Pablo utiliza el simple «hombre» refiriéndose a Cristo, en conexión con *testimonia* que en otras partes están asociados con la expresión «Hijo del Hombre». Podemos pensar que él y, probablemente, también el autor del cuarto Evangelio sabían que el equivalente apropiado del término cristiano primitivo para designar a Cristo que presumiblemente era *bar-nāšā*, era «el hombre». En todo caso, las afirmaciones sobre el Hijo del Hombre que se hacen en el cuarto Evangelio evocan la figura del «Hombre» celeste, tal como la hemos encontrado en los documentos helenísticos. Cualesquiera hayan podido ser los orígenes remotos de esta concepción [5], nos sale al encuentro en una forma común y característica en la literatura hermética [6], en el judaísmo helenístico representado por Filón [7] y en el primitivo «gnosticismo» [8] semicristiano o casi-cristiano; es decir, en un área de pensamiento religioso que, aunque expuesta a diversas influencias, muestra más marcadamente la

[4] Véase también J. Y. Campbell en *J.T.S.* 48 (1947) 146-148. Estoy dispuesto a admitir con él que en el estado presente de la cuestión «el testimonio del Libro de Henoc» (yo diría, más bien, de las parábolas) «es totalmente inadecuado para probar nada en absoluto sobre las expectaciones mesiánicas judías o los títulos mesiánicos en tiempo de Jesús».

[5] Para especulaciones sobre este tema, véase por ejemplo, Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (1907) 160-223; Reitzenstein, *Poimandres*, 81ss.

[6] Cf. *supra*, pp. 48-49. 57-59.

[7] Cf. *supra*, pp. 82-85.

[8] Cf. *supra*, pp. 119-122.

influencia del platonismo y la del judaísmo más especulativo. La idea es la de un ser que es el arquetipo de la raza humana, y al mismo tiempo la humanidad verdadera y escncial («hombre verdadero, esencial») residente o «inmanente» en individuos de la especie humana; que es la descendencia del Dios Supremo y está destinado a reunirse con él. Si recordamos ahora lo que se dice acerca del «hombre» en algunas de las fuentes a las que he hecho referencia, encontraremos que frecuentemente el cuarto Evangelio ofrece un eco de ellas, aunque con diferencias.

El Hijo del Hombre joánico es el Hijo de Dios; descendió del cielo y ascendió de nuevo al cielo (3,13; 6,62; etc.). Está en íntima unión con Dios, que «habita en él». Es arquetípico, al menos en el sentido de que su relación con el Padre es el arquetipo de la verdadera y última relación de los hombres con Dios (véase *supra,* pp. 173-175; 201-203). Asimismo, es representado simbólicamente mediante la luz, el pan y la vid; en relación con la luz, el pan y la vid empíricos, él es «verdadero o auténtico», la realidad última que está tras las existencias fenoménicas, o lo que éstas últimamente significan. La «luz verdadera», por ejemplo, es lo que Filón llama «arquetipo de la luz». Es, en otras palabras, la Idea platónica de la luz. No hay mucha distancia de esto a decir que, para Juan, el Hijo del Hombre es el «verdadero hombre», el hombre real o arquetípico, o la Idea platónica del hombre.

Por otro lado, el Hombre celeste helenístico, que habita o en todos los hombres, o en los que son «hombres perfectos», representa o engloba en sí mismo a la humanidad como tal. De modo semejante, para Juan, la verdadera vida de los hombres es alcanzada solamente por aquellos en los que Cristo habita y que habitan en él. El es la vid, ellos los sarmientos. Es decir, como Hijo del Hombre es, en cierto modo, el representante inclusivo de la humanidad ideal o redimida. Desciende al mundo y muere con el fin de poder atraer a todos los hombres hacia él (12,32). Asciende a Dios con el fin de que donde él está, también ellos puedan estar (14,3). En la tradición cristiana existían precedentes de esta concepción de la solidaridad de los creyentes con Cristo. No solamente está elaborada de forma impresionante en la doctrina del Cuerpo de Cristo, de Pablo, sino que está implícita en dichos sinópticos tales como Mt 25,40: «lo que hicisteis con un hermano mío de esos más humildes lo hicisteis conmigo»; Mt 10,40: «El que os recibe a vosotros me recibe a mí»; Lc 10,16: «quien os escucha a vosotros, me escucha a mí, y quien os rechaza a vosotros, me rechaza a mí». Este es uno de los pocos dicho sinópticos que posee un estrecho paralelo con el cuarto Evangelio, 13,20: «quien recibe a uno cualquiera que yo envíe, me recibe a mí». Tal solidaridad es parte de lo que el cuarto Evangelio quiere decir al describir a Cristo como Hijo del Hombre.

Este sentido corporativo del término no es ajeno a la tradición judía y veterotestamentaria que está tras los evangelios. Como he-

mos observado, el *kebar-'enāš* de Dn 7 es una figura simbólica que está en lugar del «pueblo de los santos del Altísimo», es decir, en lugar del Israel ideal del futuro. En Sal 79(80),18, «hijo de hombre» (en paralelismo con «varón de tu diestra») es claramente una personificación de Israel como pueblo de Dios, primero oprimido, luego liberado por el poder de Dios [9]. Que el evangelista no desconocía esta identificación del Hijo del Hombre como el Israel ideal aparece en la manera como introduce el título en 1,51: «Veréis los cielos abiertos y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del Hombre».

La referencia a Gn 28,12 no se puede eludir: «[Jacob] tuvo un sueño: una rampa que arrancaba del suelo y tocaba el cielo con la cima; y vio a los ángeles de Dios *'olīm weyōredīm bō*». Dejo de momento sin traducir las últimas palabras, porque la palabra hebrea *bō* es ambigua. Podría significar «sobre él», o bien, puesto que *sullām* es masculino, podría significar «sobre la rampa». Los LXX se decidieron por este último significado traduciendo ἐπ' αὐτῆς, en concordancia con el femenino κλῖμαξ. Los exegetas judíos estaban divididos. Burney y Odeberg citan de *Berešit Rabba* 70, 12:

«[Interpretaciones de] R. Ḥiyá y R. Yannai [primera mitad del siglo III]. Un estudioso dice: subiendo y bajando la rampa, y el otro dice: subiendo y bajando sobre Jacob. La explicación que ha de preferirse es subiendo y bajando sobre la rampa. La explicación subiendo y bajando sobre Jacob implica que le quitaban subiendo y le devolvían bajando sobre él. Saltaban y brincaban sobre él y lo ridiculizaban, como está dicho: 'Israel en quien me glorío' (Is 49,3), 'tú eres aquel cuya imagen (*'yqwn* = εἰκών) está grabada en lo alto'. Subían a lo alto y miraban a su imagen (*'yqwnyn*) y luego bajaban y lo encontraban durmiendo». (Según la traducción de Burney; el texto hebreo en Odeberg).

Parece claro que Juan conoció y aceptó la interpretación que leía en Gn 28,12 la afirmación de que los ángeles de Dios ascendían y descendían sobre Jacob o Israel, y que en lugar de «Israel» escribió «Hijo del Hombre». Según las acertadas palabras de Burney, «Jacob, como antepasado de la nación de Israel, resume en su persona al Israel ideal *in posse,* exactamente igual que nuestro Señor, en el otro extremo de la línea, lo recapitula *in esse* como Hijo del Hombre» (*Aramaic Origin,* p. 115). Para Juan, naturalmente, «Israel» no es la nación judía, sino la nueva humanidad renacida en

[9] Y obsérvese que en la primera parte del mismo salmo (9,15) Israel es la vid de Dios. Los LXX, tratando un tanto drásticamente el original, han colocado «vid» e «hijo de hombre» en paralelismo directo:

«(la vid) que plantó tu diestra
y el hijo de hombre de quien te apoderaste» (16).

Si elegimos un pasaje del Antiguo Testamento que puede ser considerado como la base escriturística de la idea joánica del Hijo del Hombre, el Sal 79(80) tendría prioridad sobre Dn 7.

Cristo, la comunidad de los que son «de la verdad» [10], y de los que Cristo es rey. En un sentido más profundo, él no solamente es su rey, él es su representante inclusivo: ellos están en él y él en ellos.

El mismo midrás sobre Gn 28,12 sugiere, como lo demuestra Odeberg en su nota a Jn 1,51, un nuevo aspecto del tratamiento que Juan da a la idea del Hijo del Hombre. El comentario judío conecta la bajada de los ángeles sobre Jacob, o Israel, con la de la profecía de Is 49,3: «tú eres mi siervo Israel, de quien estoy orgulloso». Dos versículos más adelante en la misma profecía, Israel responde: «seré glorificado en la presencia del Señor». De manera semejante, en el cuarto Evangelio el Hijo del Hombre es glorificado y Dios es glorificado en él ; 13,31: «ahora ha sido glorificado el Hijo del Hombre y Dios ha sido glorificado en él»; 12,23: «ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del Hombre».

Que éste no es un paralelo accidental nos lo hace ver un estudio más atento del contexto del pasaje de Isaías. La misión del Siervo aquí es, en primer lugar, «reunir a Jacob en torno al Señor» (49,5). Con esto podemos comparar Jn 11,52, que define el objetivo de la muerte de Cristo como «reunir» en uno a los hijos de Dios dispersos. En segundo lugar, el Siervo es llamado para ser una «luz para los gentiles» (49,6), para decir a los que están en tinieblas: «Venid a la luz» (49,9). Así, en el cuarto Evangelio, Cristo es la luz del mundo, y el que cree en él y le sigue no caminará en tinieblas (12,46; 8,12). Finalmente, como resultado de la misión del Siervo, «pacerán en todos los caminos, y en los calveros tendrán su pasto. No padecerán hambre ni sed... pues, el que tiene piedad de ellos los guiará y a manantiales de agua los conducirá» (49,9-10). Los ecos de este lenguaje en el cuarto Evangelio son manifiestos (10,3.9; 4,14; 6,35).

Ha de observarse que en Is 49 el Siervo es en parte identificado con Israel, y en parte aparece como mensajero de Dios a Israel. Es decir, los aspectos individual y corporativo de la idea se confunden o combinan. El término «Hijo del Hombre» es igualmente susceptible de un sentido individual ya corporativo. Parecería que el evangelista encontró en el Siervo de Dios una encarnación del pueblo de Dios y aplicó al Hijo del Hombre lo que se dice de aquél, concibiéndolo como encarnando colectivamente en sí a la humanidad redimida.

Es posible que en los pasajes del Siervo del segundo Isaías se halle también una clave de la misteriosa idea de la «exaltación» del Hijo del Hombre. En Is 52,13, los LXX dicen: «He aquí que mi Siervo comprenderá y será exaltado y glorificado sobremanera» (*hinnèh yaśkil 'abdī yārūm wenissā wegābah me'ōd*). El paralelo parece animarnos a entender que cuando Juan dice «es necesario que el Hijo del Hombre sea 'exaltado'» (3,14; 12,34), quiere

[10] De modo muy semejante a como en Filón «Israel» que él interpreta como «el que ve a Dios» representa a esa «raza» selecta de hombres que poseen la visión de Dios.

decir en gran parte lo mismo que cuando habla de que el Hijo del Hombre es glorificado. La palabra ὑψωθῆναι («ser exaltado») fue usada en el cristianismo primitivo para designar la «exaltación» de Cristo a la derecha de Dios (Hch 2,33; 5,31). Que Cristo es exaltado, en el sentido de glorificado, en su muerte, es una idea esencial para toda la posición joánica. En cuanto al sustrato de este pensamiento, lo he sugerido ya al tratar del concepto de «gloria». En su ejemplar del Antiguo Testamento, el evangelista entendería fácilmente Is 52,13 a la luz de 53,7-8. El Siervo es «exaltado y glorificado sobremanera» en su muerte.

Si se considera válida esta conexión de pensamiento, podemos ver qué fácilmente pudo el evangelista relacionar la obra del Siervo sufriente, que es también el Hijo del Hombre, al reunir a los hijos de Dios dispersos, con la muerte de Cristo. Tenemos, pues, un sustrato sugestivo para el dicho de 12,32: «cuando yo sea 'exaltado' sobre la tierra atraeré a todos hacia mí». Esto comenta el evangelista, lo «decía esto dando a entender cómo iba a morir». En su muerte, el Hijo del Hombre atrae a todos los hombres a unión con él, y así afirma su carácter de representante inclusivo de la raza redimida.

A la luz de esto podemos volver a 3,13-14: οὐδεὶς «nadie ha estado arriba en el cielo excepto el que bajó del cielo, el Hijo del Hombre. Lo mismo que Moisés levantó (ὕψωσεν) en alto la serpiente en el desierto, también el Hijo del Hombre tiene que ser levantado en alto». El ascenso del Hijo del Hombre es equiparado aquí con su exaltación. Juan concibe el «levantamiento» del Hijo del Hombre como algo que hace posible para los hombres esa unión con él mediante la cual ellos ascienden también hasta el Padre [11]. Cf. 6,62: «si viérais al Hijo del Hombre subiendo». Como el «mirar» a la serpiente fue la causa de que Israel «viviera», así también la «contemplación» del Hijo del Hombre en su exaltación trae vida eterna. Es sobre todo en su muerte donde es exaltado, y, al «atraer» a los hombres hacia él, uniéndolos a él, afirma el carácter que pertenece específicamente al Hijo del Hombre, el carácter del representante inclusivo de la verdadera humanidad.

Es probable que debamos entender en un sentido semejante 8,28: «cuando 'levantéis' al Hijo del Hombre que soy yo». La solemne afirmación «yo soy» aquí como en otras partes, es un eco del *'ny hw'*, mediante el cual, en Isaías, Yahvé se declara como el que existe por sí mismo, y ha de tomarse como declaración de que El que existe por sí mismo se revela plenamente en Cristo. Por tanto sólo será conocido como revelación del que existe por sí mismo «cuando levantéis al Hijo del Hombre» [12].

Dentro del mismo contexto de pensamiento podemos situar lo que se dice del Hijo del Hombre en el discurso sobre el pan de vida en el c. 6. Aquí leemos, en primer lugar, que el Hijo del Hombre da

[11] Más sobre este tema puede verse *infra*, pp. 307-308.
[12] Sobre este tema véase también *infra*, pp. 375-379.

«el alimento que permanece para la vida eterna» que, a diferencia del maná de Moisés, es «verdadero pan». Este es en realidad «el que baja del cielo». Por 3,13 sabemos ya que «el que bajó del cielo» no es otro que el Hijo del Hombre. Es en cuanto Hijo del Hombre como Jesús dice: «yo soy el pan de vida». A los judíos que dan a sus palabras un sentido crudamente descabellado, responde: «Si no coméis la carne del *Hijo del Hombre* y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros... quien come mi carne y bebe mi sangre sigue conmigo y yo con él». Es decir, comer y beber la carne y la sangre de Cristo es ser incorporado al Hijo del Hombre y compartir su vida. Cuando los oyentes están «escandalizados» todavía por esta «dura palabra», se les recuerda una vez más que es sólo en la contemplación del Hijo del Hombre que asciende adonde estaba antes, es decir, de su exaltación en la muerte, como el sentido de esa palabra puede ser entendido. Incorporados a él, ascienden en El desde «lo de aquí abajo» a «lo de arriba», de las tinieblas a la luz, de la muerte a la vida eterna.

Así, pues, el término «Hijo del Hombre» conserva a lo largo de todo este Evangelio el sentido de uno que incorpora en sí al pueblo de Dios, o a la humanidad en su aspecto ideal. Pero, mientras el concepto empleado es sustancialmente idéntico al del Hombre celeste, según lo conocemos a través de una amplia sección del pensamiento helenístico, la realidad a la que el concepto se aplica es diferente. El «Hombre» helenístico es una abstracción metafísica. Sin duda, para los que aceptaban el «realismo» platónico, la Idea de Hombre era una existencia «real», más real que los individuos empíricos de la raza humana. No obstante, su realidad es del tipo al que se llega abstrayendo de la realidad concreta de la experiencia. La pregunta de si el Hombre es una persona apenas tiene sentido. El modo de expresión alterna anárquicamente entre lo filosófico y lo mítico. Filosóficamente, el hombre no es otra cosa que razón o mente en general. Míticamente actúa como una persona, pero en relación con otras figuras míticas que claramente no pasan de ser personificación de abstracciones. De hecho, una de las debilidades del pensamiento antiguo era que no tenía una concepción clara de la personalidad. En el cuarto Evangelio, en cambio, no existe nunca la menor duda de que el evangelista está hablando de una persona real, es decir, de un individuo concreto e histórico de la raza humana, «Jesús de Nazaret, el hijo de José» (1,45). Trabaja, se fatiga, tiene sed, se alegra y se entristece, llora, sufre y muere. Sus relaciones con otros hombres son tales que pueden expresarse en términos de amor, confianza y obdiencia, y esto no en sentido simbólico o sublimado, sino a la manera como los hombres aman, confían y obedecen a quien es su señor y maestro (13,13). Su «gloria» es la transfiguración de una vida humana por medio de un acto supremo de auto-sacrificio; él entrega su vida por sus amigos, como muchos hombres lo han hecho (15,13). Y, sin embargo, dice el evangelista, en

todo esto él era mucho más que un individuo entre otros muchos. El era el verdadero yo de la raza humana, que se hallaba en esa perfecta unión con Dios a la que otros sólo pueden acceder en tanto que están incorporados a él; la mente cuyo pensamiento es la verdad absoluta (14,6), que otros hombres piensan tras él; la verdadera vida del hombre, que otros hombres viven al compartirla con él (14,6.20; 6,57).

Es evidente que esta concepción suscita un nuevo problema. Desafía a la inteligencia a descubrir una doctrina de la personalidad que haga concebible esta combinación de lo universal y lo particular en una sola persona. Un individualismo ingenuo respecto al hombre, o un antropomorfismo ingenuo respecto a Dios, hace un absurdo de la cristología joánica. El pensamiento antiguo, cuando abandonó el terreno de esas concepciones ingenuas, perdió el contacto con la realidad concreta de la persona. Negó la personalidad en el hombre reduciendo el individuo humano a nada más que una «imitación» irreal del Hombre abstracto universal, y negó la personalidad de Dios al hacer de él nada más que la unidad abstracta del ser. Una filosofía cristiana que partiera de la doctrina joánica de Jesús como Hijo del Hombre sería capaz de superar el *impasse* en que cayó todo el pensamiento antiguo y de dar razón de la personalidad en Dios y en nosotros mismos.

XI

HIJO DE DIOS

La idea de ser afiliado, en un sentido o en otro, a una divinidad estaba ampliamente extendida en el mundo antiguo. En la mitología griega existían relaciones familiares entre los dioses, y, al intensificarse la tendencia hacia el monoteísmo, estas relaciones míticas proporcionaron la oportunidad para expresar la subordinación de las divinidades menores a un Dios supremo. Así, Hermes y Apolo eran hijos de Zeus, y los apologistas filosóficos de la religión podían interpretar esto en el sentido de que esas divinidades del culto popular eran manifestaciones o emanaciones del único Dios. Había también semidioses y héroes nacidos de la unión de los Heráclidas, se consideraban descendientes de tales seres.

En Egipto y en diversos pueblos orientales, el monarca reinante era divino, y se le describía como hijo del Dios adorado como patrón especial de la casa real, ya se entendiera esto como que era descendiente del dios, o que su nacimiento era milagroso, o que él era, en algún sentido, una «epifanía» del mismo dios. En el período helenístico, los colonos y conquistadores aceptaron rápidamente estas ideas poniéndolas en conexión con la mitología de semidioses y héroes que habían heredado, así como con la práctica, nunca enteramente obsoleta, de la elevación de hombres de excepcional distinción (como, por ejemplo, Brasidas el Lacedemonio y Demetrio Poliorcetes) a la categoría de héroes. Alejandro fue acogido por Amón como hijo suyo, y posteriormente se le atribuyó un nacimiento milagroso[1]. Después de él, los soberanos helenísticos de Egipto y Siria heredaron la condición divina de sus predecesores nativos. Antíoco IV fue θεὸς ἐπιφανής. «Dios (nacido) de dioses» era un título de los Ptolomeos. Los emperadores romanos siguieron sus huellas. Augusto era *divi filius*. El y sus sucesores fueron elevados oficialmente a la categoría divina después de muertos, pero en Oriente se les adoró ya en vida como dioses.

Así, pues, la idea de los hombres divinos o deificados era familiar. Al mismo tiempo, la racionalización de la mitología asociada con el nombre de Evemero, que sin duda estuvo influida por esta idea

[1] Sobre esto, véase Tarn, *Alexander the Great*, vol. I, 42-44.77-81; vol. II, 347-73.

familiar, enseñó a los hombres a concebir a los dioses simplemente como grandes hombres y bienhechores de la raza humana, deificados después de muertos. La distinción entre dioses y hombres se hizo tenue. Una máxima, que circulaba en varias versiones, decía: «el hombre en la tierra es un dios mortal; Dios en el cielo es un hombre inmortal» (*C.H.* X, 25).

Es en esta atmósfera de pensamiento donde tenemos que entender la atribución de rango divino a profetas y taumaturgos del mundo helenístico. El «hombre divino» es una figura de este período. Su divinidad se indica frecuentemente con la expresión «hijo de Dios» o semejantes [2]. Apolonio de Tiana fue aclamado como hijo de Zeus. El título parece, a veces, haber sido justificado con una leyenda sobre el nacimiento. Según Luciano, Alejandro de Abonoteicos (θῖος Ἀλέξανδρος) pretendía ser descendiente de Perseo y, a pesar de que sus padres visibles eran personas oscuras, afirmaba su verdadero padre era el héroe homérico Podaleirios (Luciano, *Alexander* II).

No podemos decir en qué medida semejantes relatos eran tomados en serio. Pero en círculos más espirituales se opinaba que un hombre podía llegar a ser divino, o realizar su divinidad inherente mediante una iniciación en el conocimiento de Dios. En el tratado hermético *De Regeneratione* se supone que Hermes, uno de los dioses tradicionales de Grecia, identificado con el Tot egipcio, fue antes un hombre (aunque, naturalmente, un hombre de ascendencia divina), pero que se le había hecho «nacer de nuevo», y de este modo vino a ser «dios hijo de Dios». Es doctrina del tratado que todo hombre que experimenta un nuevo nacimiento semejante puede convertirse también en «un dios, un hijo de Dios». De igual modo, algunos de los misterios, por lo menos en la forma reformada que recibieron en el período helenístico y romano, parecen haber ofrecido la deificación a sus devotos, y la forma de la iniciación a los misterios de Isis, como está descrita, por ejemplo, en Apuleyo, parece haberse basado en ritos mediante los cuales los faraones egipcios entraban en posesión de la divinidad.

Por consiguiente, en el uso helenístico popular, la expresión «hijo de Dios» refleja una cierta fusión de divinidad y humanidad. Por una parte, representa una reducción de la idea de Dios, y por otra, una valoración extravagante del gran hombre —inteligible quizá para nuestra generación a partir del sorprendente lenguaje que se ha usado para hablar de ciertos líderes contemporáneos. En círculos más filosóficos, y quizá más profundamente religiosos, esta misma asimilación de Dios y el hombre parecía exigir un mayor énfasis en la trascendencia absoluta de la última *fons deitatis*, el Dios Desconocido, cuya relación con el mundo y el hombre sólo se puede concebir

[2] Pero los profetas ambulantes de Siria conocidos por Celso (Orígenes, *c. Cels.* VII, 9), que han desempeñado un papel tan desproporcionado en estas discusiones, pueden haber sido cristianos extáticos, pues la fórmula «Dios o hijo de Dios o espíritu divino» tiene un aire de trinitarismo cristiano primitivo.

mediante una serie de esencias mediadoras. Para algunos escritores, este cosmos entero es el único hijo verdadero de Dios, y el hombre sólo puede conocer a Dios a través del cosmos. Para otros, el cosmos no es creación del Dios supremo, sino de un creador o creadores subordinados, que asimismo pueden ser descritos como hijos de Dios. O también, puede ser que no sea el cosmos visible, sino su arquetipo el «cosmos inteligible», quien es hijo de Dios. Para Filón, el «mundo inteligible», o el Logos, del que es un aspecto o con quien es identificado, es el «Hijo primogénito o mayor de Dios», mientras que el cosmos visible es su Hijo menor. En su sentido algo similar, aparentemente, el tratado hermético *Poimandres* describe la palabra creadora, el Logos como «hijo de Dios» [3]. En todos estos modos de hablar, el término «Hijo de Dios» es claramente metafórico. Mientras la religión popular hablaba de las divinidades subordinadas como hijos de los grandes dioses, la religión filosófica se apropió del término para describir las esencias mediadoras, a través de las cuales el Dios supremo crea el mundo y se revela al hombre; y con él quería significar una especie de emanación, concebida preferentemente según la analogía de la relación que existe entre el discurso y la inteligencia que lo compone, o entre un pensamiento y la inteligencia que lo piensa.

Entre los judíos la situación era diferente. Filón, judío, naturalmente, al que he citado entre los escritores helenísticos, se acerca a las ideas helenísticas, aunque se guarda cuidadosamente de sus formas más crudas, y repudia, por ejemplo, la idea de que un hombre pueda convertirse en Dios en ninguna circunstancia (véase p. 74). Pero el judío de pensamiento hebreo nunca sintió la tentación de asimilar la divinidad y la humanidad de ninguna forma, ni confundió creación con procreación.

El término «hijo de Dios», ciertamente, no es infrecuente en los escritos judíos, pero su significación es siempre metafórica. Israel es el hijo de Yahvé, no en el sentido de que los israelitas descienden de él, como los Heráclidas descendían de Hércules. Significa que Yahvé, mediante un acto libre de gracia, ha escogido colocar a Israel en una relación de peculiar intimidad con él, como el objeto de su cuidado y disciplina, y le exige una lealtad y obediencia como la que un buen hijo tributa al cabeza de familia. El rey de Israel es hijo de Dios, no en el sentido en que se decía de los monarcas egipcios o de los emperadores romanos, sino como representantes del pueblo de Yahvé ante su Dios. «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7) parece ser una adaptación hebrea de la fórmula de *adopción* babilónica. Si Israel, o el rey de Israel, es el hijo de Dios, lo es por adopción, no por procreación. Y cuando la expresión «hijo de Dios» se aplica a un individuo privado (por ejemplo, Sab 2,18) en el judaísmo helenístico, lo que se quiere decir no es ni que ha nacido de forma milagrosa, ni que ha sido deificado mediante la iniciación, sino

[3] Cf. *supra*, pp. 55-57.

que vive bajo el cuidado y la disciplina divinos, en obediencia fiel a la ley de Dios. Tiene más bien el aspecto de una expresión tomada del entorno y a la que se ha otorgado una significación reducida, de acuerdo con la idea tradicional de Israel como hijo de Dios por gracia y adopción.

La cuestión de si en el judaísmo precristiano el título de «hijo de Dios» era aplicado al Mesías no está enteramente resuelta. Las pruebas no son satisfactorias. Sin embargo, la aplicación del título a la nación como un todo (Ex 4,22; Os 11,1) y a su rey ungido (2 Sm 7,14; Sal 2,7) podría haber llegado fácilmente a su aplicación a una figura ideal que era concebida como el representante perfecto de la monarquía davídica, y como encarnación de la relación ideal de Israel con Dios y con el mundo. Pero la primera alusión clara y explícita a «mi hijo el Mesías» en la literatura judía parece ser la que leemos en 4 Esdras, un libro contemporáneo del cuarto Evangelio.

En los evangelios sinópticos el título es primariamente mesiánico, como ponen de manifiesto a) la pregunta del sumo sacerdote: «¿tú eres el Mesías, el Hijo de Dios Bendito?» (Mc 14,61) y b) la forma de la confesión de Pedro en Mateo: «tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). Y como hemos visto, es en cuanto título mesiánico como lo introdujo el cuarto evangelista en el capítulo de los testimonios. Sin embargo, la misma idea mesiánica es fluida, y la creencia mesiánica cristiana se aparta tanto de sus antecedentes judíos, que no resulta provechoso tratar de determinar el significado de la expresión «hijo de Dios» a partir de la de «mesías».

Esta breve visión panorámica del sustrato cultural habrá mostrado que la expresión «hijo de Dios» podía sugerir una gran variedad de ideas a las diversas clases de lectores entre el público al que pudiera ir dirigido el cuarto Evangelio. Podía sugerir la idea de un hombre de carácter o poder semejantes al de Dios, un profeta o iniciado, el Mesías de los judíos, o un ser sobrenatural que comunica el conocimiento del Dios supremo. Todo esto es demasiado vago para servir de algo más que de punto de partida general para nuestra investigación del uso del título del Evangelio mismo. Debemos examinar con meticuloso cuidado qué es lo que el evangelista dice realmente sobre el Hijo de Dios. Ciertamente no hay ningún otro escrito, que yo conozca, en el que la idea de la filiación divina sea tratada con una plenitud y una precisión semejantes.

En primer lugar, podemos observar que a lo largo de todo el Evangelio se presenta al Hijo de Dios como el «enviado» por el Padre. Los verbos πέμπειν y ἀποστέλλειν, usados aparentemente sin ninguna diferencia de significado, aparecen en este contexto más de cuarenta veces en todas las partes del Evangelio, a Dios se hace referencia mediante fórmulas como «mi Padre» o «el Padre que me envió» o simplemente «el que me envió». Por tanto, podemos considerar como idea ordenadora que el Hijo de Dios es el delegado o

comisionado de Dios respecto a la humanidad. En otras palabras, viene «en nombre» del Padre (5,43). Los hombres le aceptan o le rechazan en cuanto representante de Dios: «quien me recibe, recibe al que me ha enviado» (13,20) «odiarme a mí es odiar a mi Padre» (15,23).

Como delegado del Padre, el Hijo habla las palabras de Dios y realiza las obras de Dios, ambas cosas en estricta subordinación al Padre. «Yo no hago nada de por mí, sino que esto que digo me lo ha enseñado el Padre... yo hago siempre lo que le agrada a él» (8,28ss). Condición inseparable de la misión del Hijo es la obediencia completa al Padre: «Mi alimento es cumplir el designio del que me envió» (4,34).

Esta descripción de la condición y la función del Hijo de Dios recuerda el lenguaje de los profetas del Antiguo Testamento. El profeta es un enviado de Yahvé. Isaías escuchó la voz divina que proclamaba: «'¿a quién mandaré, quién irá por mí?', contesté: «aquí estoy yo, mándame» (Is 6,8). Y si en Juan leemos que el Hijo «a quien el Padre consagró y envió *al mundo*» (Jn 10,36), esto tiene un paralelo en la convicción de Jeremías de que fue consagrado antes de nacer para la tarea profética: «Antes de salir del seno materno te consagré y te nombré profeta de los paganos» (Jn 1,5). Asimismo, si se dice que el Hijo conoce al Padre y que es conocido por él, también de esto encontramos un paralelo en los profetas. Se afirma repetidas veces que el Señor conoce a sus siervos los profetas, y, en cierta medida al menos, el profeta le conoce a él: «No hará cosa el Señor sin revelar su plan a sus siervos los profetas» (Am 3,7); «Quien quiera gloriarse, que se gloríe de esto, de conocer y comprender, dice el Señor» (Jr 9,23). Al menos el ideal del profeta es conocer a Dios como él es conocido por Dios[4]. En su tarea depende de Dios y es obediente a su voluntad. «Diré lo que el Señor me manda», dice Miqueas ben Yimlá (1 Re 22,14); y las extrañas acciones simbólicas («signos») realizadas por los profetas se llevan a cabo bajo la inspiración directa de Dios, y en cierta manera son acciones de Dios mismo[5].

Así, pues, el profeta es el delegado de Dios y su representante ante los hombres. Aceptar la palabra del profeta es aceptar la palabra del Señor; rechazarle a él es rechazar al Señor. «No te rechazan a ti, sino a mí, dice Yahvé a Samuel (1 Sm 8,7). Cf. Jn 12,48-49.

Finalmente, como representante de Dios, el profeta tiene una autoridad delegada sobre la humanidad. «El Señor me dijo: Mira, hoy me establezco sobre pueblos y reyes para arrancar y arrasar, destruir y demoler, edificar y plantar» (Jr 1,10). De igual forma, «el Padre ama al Hijo y lo ha puesto todo en su mano» (Jn 3,35). En particular, «le ha dado autoridad para juzgar» (5,27).

---

[4] Cfr. *supra*, pp. 171-172.

[5] Cf. H. Wheeler Robinson, *Prophetic Symbolism*, en *Old Testament Essays* (ed. D. C. Simpson [1927] 1,17.

Es claro, pues, que Juan ha moldeado la idea del Hijo de Dios, en primer lugar, siguiendo el modelo profético. Jesús aparece como profeta a los que no han penetrado totalmente su secreto (4,19; 9,17). Por decirlo así, el molde humano en que es vertida la filiación divina es una personalidad de tipo profético. En este plano, la diferencia entre profeta e Hijo es que este último posee en un sentido absoluto lo que los profetas poseen idealmente, no en la plena realidad, y que posee permanentemente lo que los profetas poseen intermitentemente y *ad hoc* (cf. 8,35), «el hijo se queda [en la casa] para siempre». No es que el Hijo posea inherente o independientemente lo que los profetas poseen por derivación, pues se pone un fuerte énfasis en la absoluta dependencia del Hijo respecto al Padre, especialmente en el importante discurso de 5,17ss, al que debemos volver en seguida. Tal dependencia pertenece a la esencia de la filiación. «El Padre que vive me ha enviado y yo vivo gracias al Padre» (6,57). «Yo soy la vid verdadera, y mi Padre el labrador» (15,1).

Dando por supuesta la absoluta dependencia del Hijo respecto al Padre, es imposible exagerar la amplitud con que los poderes y prerrogativas divinas son ejercidos por el Hijo. Volviendo al discurso de 5,17ss, las dos supremas prerrogativas de Dios como creador y gobernador del universo son concedidas al Hijo; éstas son el «poder vivificador y el juicio». «Igual que el Padre resucita a los muertos y les da vida, también el Hijo da vida a quien quiere... Porque el Padre dispone de la vida y ha concedido al Hijo disponer también de la vida». Podemos observar cómo esta idea es ilustrada en el relato de la resurrección de Lázaro. Con este relato se pretende presentar a Cristo como «la resurrección y la vida», es decir, como el que «resucita a los muertos y les da vida». En el relato, Jesús llega al sepulcro y ordena que retiren la piedra diciendo: «si tenéis fe, veréis la gloria de Dios» (11,40). Luego, corrida la piedra, «Jesús levantó los ojos a lo alto y dijo: 'Gracias, Padre, por haberme escuchado; yo sé que siempre me escuchas» (11,41); y entonces dice: «Lázaro, sal fuera» (43). El evangelista ha presentado a Jesús obrando el milagro con la conciencia de una ininterrumpida dependencia del Padre. Su oración siempre es escuchada; la provisión de poder divino es continua; el único recurso del Hijo al Padre reviste la forma de un agradecido reconocimiento de poder y autoridad delegados. Es en cuanto Hijo, conocedor de que el Padre le ha concedido tener vida en sí mismo, como Cristo resucita al muerto. La acción, de hecho, no es suya, sino del Padre, aunque él sea el agente inmediato. «Las cosas que os digo, no las digo como mías, es el Padre que está conmigo realizando sus obras» (14,10).

De forma semejante, volviendo a 5,17ss, «el Padre no juzga a nadie, ha delegado en el Hijo toda potestad de juzgar... Le ha dado autoridad para pronunciar sentencia, porque es el Hijo del Hombre... Yo no puedo hacer nada por mí; yo juzgo como me dice el Padre y mi sentencia es justa, porque no busco mi voluntad, sino la

voluntad del que me envió» (5,22.27.30). Como hemos visto, el juicio se lleva a cabo en cierto modo automáticamente, a través de la reacción de los hombres ante la revelación de la luz en Cristo. El proceso está claramente descrito en 15,22-24: «Si yo no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían culpa; ahora, en cambio no tienen excusa. Odiarme a mí es odiar a mi Padre. Si yo no hubiera hecho en presencia de ellos lo que nadie ha hecho, no tendrían culpa; pero ahora han visto y nos han tomado odio a mí y a mi Padre». Así, pues, juicio y poder vivificador son el anverso y el reverso del mismo proceso. Positivamente, la obra de Cristo consiste en traer la vida y la luz; negativamente, esa obra resulta juicio para los que rechazan la vida y se apartan de la luz. Igualmente, los signos están narrados de modo que se ponga de manifiesto esta doble significación. Cristo concede la vida al tullido de Betesda. Los judíos quieren matarle. El pronuncia su juicio: «Vosotros no queréis acudir a mí para encontrar esa vida... Yo he venido en nombre de mi Padre, por eso no me aceptáis... No os figuréis que os voy a acusar yo ante el Padre; hay uno que os acusa: Moisés... Pero si no dais fe a sus escritos, ¿cómo vais a dar fe a mis palabras?» (5,39-47). En el c. 6, Cristo parte el pan de vida a la multitud. Como resultado muchos se «escandalizaron», se alejaron y ya no caminaban con él, se condenaron a sí mismos (6,60-61.66). Da la vista al ciego (c. 9). Los judíos cavilan, y él pronuncia de nuevo su juicio: «He venido a este mundo para un juicio; así los que no ven, verán; y los que ven quedarán ciegos... Si fuerais ciegos no tendriais pecado, pero como decís que veis, vuestro pecado sigue ahí» (9,39-41). Los que pretendían ser jueces son juzgados. Con una ironía semejante, después de la resurrección de Lázaro, los jefes de los sacerdotes y los fariseos se sientan en juicio sobre Jesús, sin darse cuenta de que con esto se están juzgando a sí mismos (11,45-53). Finalmente, en su pasión y muerte, que es donde sobre todo Cristo da vida al mundo, el pecado del mundo es juzgado con la mayor efectividad: «Ahora comienza un juicio contra este mundo» (12,31).

Mi intención al traer aquí estos pasajes es mostrar cómo el evangelista se afana constantemente por hacer ver cómo la obra del Hijo posee los dos aspectos inseparables de vivificación y juicio, y por representarlos como las actividades divinas distintivas [6]; porque dar vida es función del creador, y juzgar es función del que gobierna el universo. Ser Hijo de Dios es ejercer estas funciones en absoluta y continua dependencia del Padre. Así, pues, es la naturaleza de la obra que él realiza lo que distingue finalmente al Hijo del profeta.

En dicha obra, la unidad del Padre y del Hijo es completa. «Yo no hago nada de por mí, sino que esto que digo me lo ha enseñado el Padre. Además, el que me envió está conmigo, nunca me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que le agrada a él» (8,28-29). «Yo

[6] Más sobre este punto en *infra*, pp. 321-328.

no estoy solo, está conmigo el Padre» (16,32). «Si yo juzgo, mi juicio es legítimo (ἀληθινή), porque no estoy solo, estamos yo y el Padre que me envió» (8,16). La forma de la afirmación en el último de estos pasajes es especialmente digna de atención. En el acto del juicio no es sólo Cristo quien actúa, sino el Padre y el Hijo unidos —«yo y el que me envió»—. En toda la obra de Cristo hay un doble actuar. Es obra del Hijo; es igual e indistintamente obra del Padre. En cualquier momento de ella él puede decir: «No estoy solo, estamos yo y el que me envió». El Padre y el Hijo son sujetos de la misma actividad. Esto se expresa de otra manera en la forma «yo y el Padre somos uno» (10,30). Esta afirmación está hecha con referencia expresa a la obra de vivificación («Les doy vida eterna y no se perderán», 10,28), y es corroborada con el argumento: «Si yo no hago lo que me encarga mi Padre, no os fiéis de mí; pero si lo hago, aunque no os fiéis de mí fiaos de mis obras; y así sabréis y conoceréis que el Padre está conmigo y yo estoy con el Padre» (10,38). Es en esta unidad con el Padre al ejercer las prerrogativas divinas de dar la vida y juzgar donde se manifiesta la filiación única de Cristo.

Todo esto es afirmado por el evangelista en términos de la misión histórica de Jesús. Como hombre, como «Jesús de Nazaret, el hijo de José», cura al paralítico, da vista al ciego, alimenta a la multitud, resucita a Lázaro y, finalmente, se entrega a sí mismo por la vida del mundo. Todos éstos son signos de la obra de Dios, que es vivificar y juzgar. Como «maestro enviado por Dios» dice las palabras que son espíritu y vida. Pero el acontecer de tales «signos» en la historia de un hombre que vive requiere una explicación. Hace brotar la pregunta, formulada en repetidas ocasiones: «¿de dónde es?» (7,27-28; 8,14; 9,29-30; 19,9).

La respuesta del evangelista a esta pregunta es inequívoca. Aunque el Hijo de Dios vive una vida humana en la tierra, es extraño a este mundo. Juan trabaja, como la mayor parte de los pensadores religiosos de su tiempo, con una visión del mundo que es, al menos *prima facie,* dualista. Hay dos planos de ser, denominados, como en los *Hermetica* y otras literaturas semejantes «lo de arriba» y «lo de abajo», o más bien, de acuerdo con el precedente judío, «espíritu» y «carne», donde «espíritu» corresponde bastante de cerca a la «mente» helenística[7]. Así, la esfera de «lo de arriba» corresponde al «mundo inteligible». Es el lugar de los ἀληθινά, de las realidades absolutas. La vida del hombre transcurre en la esfera de «lo de abajo», de la «carne». Dios, en cambio, es «espíritu» y propiamente sólo puede ser adorado «en espíritu y verdad», «en espíritu, es decir, en realidad» (Jn 4,23). «De la carne nace carne, del Espíritu nace espíritu» (3,6). Hay una separación neta entre los dos planos. El hombre sólo puede pasar de la esfera inferior a la superior nacien-

[7] Cf. *supra,* pp. 38-39. 113-119. 229-230.

do de nuevo («nacer de nuevo del espíritu», 3,3-5; cf. «nacer de la mente», *C.H.* XIII, 3).

Sin embargo, Jesús no es Hijo de Dios en virtud de un nuevo nacimiento (como lo fue Hermes, *C.H.* XIII, 3-14). Pertenece originaria e inseparadamente a la esfera de «lo de arriba»; así, Jn 8,23, «vosotros pertenecéis a lo de aquí abajo, yo pertenezco a lo de arriba; vosotros pertenecéis a este mundo». Su aparición en el mundo es un «descenso» y culmina en una «ascensión», que es posible solamente para uno cuya esfera nativa es «lo de arriba» (3,13), y para los que, estando unidos a Cristo y habiendo nacido de nuevo, son «arrastrados» por él a la esfera de la vida. El no se convirtió en Hijo de Dios subiendo de la esfera terrestre a la celestial, pero los que comparten su ascenso se convierten en hijos de Dios. Más aún, él conoce en todo momento su origen y su destino, mientras éstos son desconocidos para los hombres; 8,14: «yo sé de dónde he venido y adónde voy». Este acontecimiento es una función de su permanente sentido de estar «en el Padre». En la tierra sigue siendo «el que está al lado del Padre» (1,18; pues su «exposición» del Padre tiene lugar en su ministerio terreno)[8].

Más específicamente, «sabía que había venido y que a Dios volvía» (13,3). Expresiones similares aparecen frecuentemente. Las fórmulas usadas son παρὰ τοῦ θεοῦ, ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἐκ τοῦ θεοῦ.

En la medida en que las preposiciones conservan algo de sus matices originales de significación, estas tres fórmulas indicarían aspectos ligeramente distintos de la realidad aludida.

Παρά tiene propiamente el significado de «junto a», «al lado de». En este sentido se usa con dativo. Con acusativo denota movimiento hacia una posición junto a alguna persona u objeto. Como genitivo denota alejamiento de dicha posición. Así, ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ significaría propiamente «el que habiendo estado junto a Dios» (cf. 17,5, παρὰ σοί) se ha movido de dicha posición a la esfera terrestre, y eso puede ser lo que con la frase se quiso sugerir. Sin embargo, este significado no puede forzarse, pues Juan Bautista es descrito como ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ. Por consiguiente, a la fórmula παρὰ τοῦ θεοῦ debe dársele un significado más general, de modo que incluya a los profetas y mensajeros de Dios.

Ἀπό denota propiamente separación, y se usa también frecuentemente para designar la causa efectiva de una acción, sea personal o impersonal. A veces es la preposición del agente, como ὑπό. Así, pues, la medida en la que fórmula ἀπὸ θεοῦ denota algo más que partida o separación, armonizaría bien con la idea de la misión del

[8] Por lo cual la lectura ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ (3,13), da de cualquier forma un sentido perfectamente válido. La autoridad de ℵ B está en contra de ella, pero el respaldo de Θ y *fam.* 1, el siríaco curetoniano, la Vetus Latina y las versiones bohaíricas, con un formidable aparato de citas patrísticas, no ha de menospreciarse.

Hijo: ἀπὸ θεοῦ ἦλθεν implicaría «vino enviado por Dios». No obstante, la distinción entre ἀπό y παρά no se observa con mucha nitidez en el Evangelio.

Ἐκ denota propiamente extracción u origen; ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον (16,28) difícilmente puede significar otra cosa que «salí de junto al Padre y vine a estar en el mundo»; cf. 8,42: ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω, οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν, donde la distinción entre ἐκ y ἀπό está a la vista, la venida de Cristo no fue iniciada por él: él vino, no ἐπ' ἐμαυτοῦ, sino ἀπὸ τοῦ θεοῦ, puesto que el Padre le envió; pero no sólo de esta manera: él tenía su origen en el ser del Padre. Es en este sentido preciso, y no en ningún otro más vago que las palabras pudieran también poseer, como el ἐκ τοῦ θεοῦ. En este sentido, no aplicable a ningún profeta ni mensajero, Jesús es Hijo de Dios.

El evangelista no quiere decir que el hombre Jesús de Nazaret tuviera ascendencia divina, como la que las leyendas corrientes atribuían a semidioses y héroes o a los «hombres divinos», como los posteriores Apolonio de Tiana o Alejandro de Abonoteicos. Sobre su origen terreno no existe ningún misterio: «me conocéis y sabéis de dónde soy». Juan no denuncia ningún conocimiento o interés sobre la doctrina del nacimiento virginal de Cristo, según la encontramos en el primer y el tercer evangelio y en Ignacio [9]. En cualquier caso, es evidente que no es designado Hijo de Dios por razón de una concepción milagrosa, pues esto significaría que comenzó a ser Hijo de Dios al nacer, y éste no es decididamente el pensamiento del evangelista. Cristo existía en el plano celeste antes de aparecer en la tierra, y era ya el «hijo amado» de Dios. En 17,5 habla de «la gloria que tenía junto a ti (παρὰ σοί) antes de que existiera el

[9] La lectura ὃς... ἐγεννήθη en 1,13 está pobremente atestiguada y su inserción es muy fácil de explicar. Que ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐκ ἐγεννήθημεν (8,41) presupone maledicencias sobre el nacimiento de Jesús, y que éstas a su vez implican su nacimiento virginal, es posible, pero nada más. El enfático ἡμεῖς podía fácilmente significar «nosotros, los judíos, por oposición a las naciones gentiles» (cf. las leyendas sobre los orígenes de los ismaelitas, moabitas, ammonitas y madianitas en Gn 16,4-16, 19,30-38; 25,1-6). Es posible también que el evangelista conociera la tradición del nacimiento milagroso, pero lo considerara un misterio esotérico que no quería divulgar, como tampoco quiso divulgar el bautismo de Jesús y la institución de la eucaristía. Por otra parte, las palabras «Jesús, hijo de José, el de Nazaret» (1,45) aparecen en una confesión formal de Cristo por Felipe, uno de los primeros discípulos, y difícilmente pudo el evangelista incluir en ellas una afirmación errónea. La intención parece ser identificar a Jesús como el hijo de José de Nazaret y designarle luego como el Mesías, del que escribieron Moisés y los profetas, como Hijo de Dios y Rey de Israel; y estos títulos han de entenderse no como una contradicción de la descripción que Felipe hace de su identidad humana, sino como la afirmación de que el que es en el plano humano «Jesús, hijo de José» es *también* aquel que indican estos títulos. Es este «también» lo que plantea el problema cristológico, según lo concibe Juan, y la respuesta es su doctrina de la encarnación.

mundo», y en 17,24 de «mi gloria que tú me has dado, porque me amabas ya antes de que existiera el mundo».

Esta existencia pretemporal (o, más propiamente, no temporal) del Hijo se afirma con énfasis y se presupone a lo largo de todo el Evangelio. Hemos de entender que, en el caso de Jesús, venir παρὰ τοῦ θεοῦ significa ciertamente venir de un lugar junto a Dios en el cielo, y venir ἀπὸ τοῦ θεοῦ significa, no ser enviado (como podría serlo) de Galilea a Jerusalén, sino desde «lo de arriba» a «lo de abajo». El evangelista cree que el Antiguo Testamento da testimonio de su preexistencia. La visión del «Señor» que vino a Isaías era una visión de la gloria de Cristo: «Isaías había visto su gloria y habló de él» (12,41)[10]. Pero la afirmación más explícita e iluminadora está en 8,56-58. El examen debe extenderse al contexto entero.

Jesús ha dicho: «Quien haga caso de mi mensaje no sabrá nunca lo que es morir» (8,51). Sus oponentes replican que puesto que no sólo los profetas, sino incluso Abrahán, el padre de la raza elegida, están indiscutiblemente muertos, las palabras de Jesús implican que sus seguidores, y *a fortiori* Jesús mismo, están en una posición superior a la del padre de la raza elegida, lo cual es absurdo. «¿Eres tú mayor que nuestro padre Abrahán?». Jesús replica: «Abrahán, vuestro padre, gozaba esperando este día, y cuánto se alegró al verlo». La afirmación podría ser justificada a partir de interpretaciones rabínicas de Gn 24,1, que dice que Abrahán *bā' bayyāmīm*, que debe traducirse por «era de avanzada edad». Sin embargo, el significado literal es: «entrado en los días». Una tradición rabínica, que aparece en varios lugares, explicaba la expresión en el sentido de que a Abrahán le fue concedida una visión de todos los «días», o períodos de tiempo, venideros, que incluía los grandes acontecimientos en la historia de sus descendientes y la edad venidera (véase S.-B. *ad loc.*). Esta tradición, en esta forma, parece que se puede seguir hasta mediados del siglo III, pero no en fechas más tempranas. Sabemos, sin embargo, que Rabbí Natán (*ca.* 160 d.C.) afirmaba que Abrahán «vio» el paso del Mar Rojo y la entrega de la Ley, de modo que la tradición pudiera muy bien ser más antigua de lo que parece. Si es así, justificaría la afirmación de que Abrahán «vio el día» del Mesías. No obstante, los judíos en el cuarto Evangelio interpretan mal lo que dice Jesús: «No tienes aún cincuenta años», dicen, «¿y has visto a Abrahán?» —es decir, ¿fuiste tú contemporáneo de Abrahán?—. A esto replica Jesús: «antes de que Abrahán naciera (γενέσθαι) yo ya era (εἰμί)». El énfasis de esta afirmación reside, en primer lugar, en el contraste de los verbos: γενέσθαι, venir a la existencia, en aoristo, y εἶναι, ser, en presente continuo. Este lenguaje implica que Jesús no está situado en la serie temporal de los grandes hombres, que comienza con Abrahán

[10] Esto está justificado con la máxima «nadie ha visto nunca a Dios» (1,18; 6,46). De forma semejante, Filón negaba la visión directa de Dios, pero afirmaba la visión de su Logos (c. *supra*, pp. 81-83).

y continúa con la sucesión de los profetas, de modo que debe ser comparado con ellos. Su pretensión no es la de que él es el mayor de los profetas, o incluso más grande que el mismo Abrahán. El pertenece a un orden diferente de ser. El verbo γενέσθαι no es aplicable en absoluto al Hijo de Dios, que se halla fuera del orden de las relaciones temporales. Puede decir ἐγὼ εἰμί, que es el *'anī hū'* del Antiguo Testamento, la declaración de la única y eterna existencia de Dios, que existe por sí misma.. Es posible, como sugeríamos antes (pp. 104-107), que Juan tuviera en la mente la versión de este nombre divino en la forma *'anī wehū'*, «yo y él», que implica que el verdadero nombre de Dios es el que proclama su solidaridad con su pueblo (y también con el Mesías como representante inclusivo del pueblo de Dios). Fuera o no esto así es claro que en boca de Jesús está justificado por la afirmación: «yo no estoy solo, estamos yo y el Padre que me envió» (8,16). Lo que existe desde toda la eternidad es la unidad del Padre y el Hijo, en un «conocimiento» mutuo, una «inhabitación» cuyo carácter real es amor. Este es el misterio último de la divinidad que Jesús reveló al mundo: «yo te he revelado a ellos y seguiré revelándote, para que el amor que tú me has tenido esté con ellos» (17,26).

La conclusión podría formularse así: la relación de Padre e Hijo es una relación eterna, no alcanzada en el tiempo, que no termina con esta vida o con la historia de este mundo. La carrera humana de Jesús es, por así decirlo, una proyección de esta relación eterna (que es el amor divino) sobre el área del tiempo. Es esto, no como un mero reflejo o representación de la realidad, sino en el sentido de que el amor que el Padre tuvo por el Hijo «antes de la fundación del mundo», y al que éste corresponde perpetuamente, opera activamente en toda la vida histórica de Jesús. Esa vida despliega la unidad de Padre e Hijo en modos que pueden describirse como «conocimiento» o «inhabitación», pero que son tales, no en el sentido de contemplación ensimismada, como la recomendada por el «misticismo helenístico», sino en el sentido de que el amor de Dios en Cristo crea y condiciona un ministerio activo de palabra y obra, en el que las palabras son «espíritu y vida», y las obras son «signos» de la vida y la luz eternas; un ministerio que es también un conflicto agresivo con los poderes hostiles a la vida, y que termina en una victoria de la vida sobre la muerte a través de la muerte. El amor de Dios, así derramado en la historia, lleva a los hombres a la misma unidad de la que la relación del Padre y el Hijo es el arquetipo eterno.

XII

LOGOS

La palabra λόγος posee una gama de significados enormemente extensa [1]. Los que más nos interesan aquí son los dos que los estoicos distinguían como «logos inmanente» y «logos proferido», es decir, el logos que está en la mente y el logos expresado o, con otras palabras, «pensamiento» y «palabra». Estos conceptos son diferentes para nosotros, pero no lo eran para las personas de habla griega. Logos como «palabra» nunca es la mera palabra como conjunto de sonidos («voz»), sino la palabra en cuanto determinada por un significado y que comporta un significado («voz significante» Aristóteles, *De Interp.* 4). Logos como «pensamiento» no es ni la facultad ni el proceso de pensar como tal, sino una unidad articulada de pensamiento, capaz de expresión inteligible, ya sea en forma de una sola palabra (= ῥῆμα), frase u oración, o de un discurso prolongado, o incluso un libro. El que de hecho sea o no pronunciada (o escrita) es una cuestión secundaria, casi accidental; en cualquier caso es logos. Tras él subyace la idea de lo que está ordenado racionalmente, tal como la «proporción» en matemáticas, o lo que llamamos «ley» en la naturaleza. Estos son ejemplos de la misma cosa, que experimentamos como pensamiento articulado o lenguaje significante.

En los LXX, logos casi siempre traduce a *dābār* (o a su equivalente arameo *millāh*), un término cuyo contenido semántico coincide en parte con el de logos, pero no es totalmente idéntico. Deriva de la raíz *dbr,* que significa hablar, y *dābār* es esencialmente la palabra hablada como medio de comunicación. En el Antiguo Testamento *debar yhwh* se usa frecuentemente para designar la comunicación de Dios con los hombres, la revelación que hace de sí mismo, especialmente por medio de los profetas, a los que «vino la palabra del Señor». La totalidad de la revelación de Dios se denomina *tōrāh,* término que frecuentemente es paralelo o virtualmente sinónimo de *debar yhwh.*

Toda la idea de revelación en el Antiguo Testamento está determinada por la analogía de la palabra hablada y escuchada, en cuanto distinta de la idea de revelción como visión. Mantiene la distan-

[1] Cf. *Theologisches Wörterbuch.* s.v.

cia ontológica entre Dios y el hombre, al tiempo que afirma que Dios, por elección personal suya, se acerca a los hombres y trata con ellos de una forma que pueden entender, y espera su respuesta, de igual modo que un hombre se comunica con otro por medio de palabras habladas, que invitan a dar una respuesta sin invadir las prerrogativas de la personalidad individual. La idea de que Dios dirige de forma similar una «palabra» a lo que llamamos cosas inanimadas y que por medio de tal «palabra» hace salir al universo ordenado del caos primordial, es una elaboración a partir de la idea de la «palabra» que vino a los hombres por medio de los profetas para traer orden y justicia a los asuntos humanos bajo el régimen de la Torá.

Hemos de observar que, para el hebreo, la palabra, una vez pronunciada, tiene por sí misma una especie de existencia sustantiva [2]. Una bendición, por ejemplo, una vez pronunciada, continúa bendiciendo, y una maldición, una vez pronunciada, actúa por sí misma. Esto es verdad tanto de tus palabras como de las mías, y mucho más todavía de la palabra de Dios. Considérense expresiones como las siguientes:

«Como bajan la lluvia y la nieve del cielo y no vuelven allá, sino después de empapar la tierra... así era mi palabra [*debārī*, τὸ ῥῆμά μου], que sale de mi boca: No volverá a mí vacía, sino que hará mi voluntad y cumplirá mi encargo» (Is 55,10-11).

«Tu palabra (λόγος) todopoderosa se abalanzó, como paladín inexorable, desde el trono real de los cielos al país condenado; llevaba la espada afilada de tu orden terminante; se detuvo y lo llenó todo de muerte, pisaba la tierra y tocaba el cielo» (Sab 18,15-16).

Si se dijera que éstos son meros adornos poéticos de lenguaje, debe admitirse, sin embargo, que la facilidad para usar tal lenguaje apunta a una tendencia habitual del pensamiento a atribuir a la palabra hablada una existencia y actividad por sí misma; y de hecho tal tendencia está profundamente impresa en la lengua hebrea [3].

Respecto al uso del término logos en el pensamiento religioso del helenismo, puede bastar para nuestro propósito aquí la exposición que hemos ofrecido de la enseñanza de Filón, de la literatura hermética y de algunas de las sectas «gnósticas» semi-cristianas o cuasi-cristianas. No parece necesario rastrear una doctrina del Logos a través de la historia de la filosofía griega hasta su pretendida fuente en Heráclito (quien, al parecer, pudo no haber querido decir lo que sus comentaristas estoicos y cristianos primitivos suponían quiso decir); menos aún explorar sus supuestos antecedentes en la religión

[2] Para un ejemplo iluminador de la persistencia de esta idea entre la gente de habla semítica en Palestina, cf. Adalbert Merx, *Die vier kanonischen Evangelien* (1902), sobre Mt 5,47.

[3] Sin embargo, esta tendencia no es exclusivamente hebrea. Parece ser corriente en el pensamiento primitivo, y ha dejado huellas en diversas lenguas. Las «palabras aladas» de Homero, que «atraviesan la barrera de los dientes» y «vuelan», son un ejemplo. Pero en hebreo la concepción se mantiene más prolongadamente viva: la palabra es enviada, viene, va, permanece, etc.

egipcia o irania. Cualquier idea derivada de tales fuentes debe haberse naturalizado en el pensamiento más o menos popular del mundo helenístico antes de que se le pueda atribuir algún influjo en el evangelista o sus lectores. La documentación respectiva parece mostrar que, en los círculos con los que puede suponerse que el evangelista y sus lectores estuvieron en contacto, estaba extremadamente difundida la concepción de una o varias hipótesis divinas mediadoras, y que en algunos de estos círculos se utilizaba el término logos para designar a una de estas hipótesis. Esto no prueba, como a veces se sugiere alegremente, que el término logos fuera muy corriente en este sentido. De hecho, el espacio en que pueden buscarse confiadamente paralelos realmente significativos del uso joánico es relativamente reducido.

Nuestra próxima etapa debe ser examinar el uso del término logos a lo largo del cuarto Evangelio. Podemos distinguir las siguientes formas en que es utilizado:

1) El término *logoi,* en plural, se usa en el sentido llano y simple de «palabras» dichas por Jesús o por otros. Es intercambiable con ῥήματα.

2) El singular *logos* se usa para designar un «dicho», una «afirmación» o un «discurso». Así, en 2,19-22 Jesús dice: «Destruid el templo y en tres días lo levantaré». Es mal interpretado tanto por la multitud como por los discípulos; pero de los últimos se dice que, después de su resurrección, lo comprendieron y creyeron: «creyeron la Escritura y el dicho (λόγῳ) de Jesús». En 4,39: «muchos de los samaritanos creyeron διὰ τὸν λόγον de la mujer que daba testimonio de que 'me ha dicho todo lo que he hecho'». En 4,37: «el λόγος es verdad», el λόγος es un dicho proverbial. En 12,38; 15,25 el vocablo designa un pasaje citado del Antiguo Testamento. Un λόγος en este sentido está compuesto de λόγοι en el sentido de ῥήματα. La expresión «cuando Pilato oyó τοῦτον τὸν λόγον» (19,8) no difiere en cuanto al sentido de «después de que Pilato oyera» τῶν λόγων τούτων» (19,13).

3) *Logos* se usa colectivamente para referirse a todo el conjunto de lo que Jesús dijo a sus discípulos y al mundo, su «mensaje», concebido como revelación y como «mandamiento» para ser obedecido. Así, dice Jesús, 5,24: «el que oye mi mensaje (λόγος) tiene vida eterna»; y a sus discípulos, 15,3: «vosotros estáis ya limpios por el mensaje (λόγος) que os he comunicado». En 14 y 15 las expresiones «guardar mi mensaje (λόγος) mis palabras (λόγοι), mis mandamientos» alternan sin ninguna diferencia de significado.

No obstante, mientras en todos estos casos *logos* es lo que se habla y escucha, de acuerdo con la connotación fundamental del término griego ha de ser entendido como la palabra proclamada *con* su significado o contenido racional. Como tal se distingue de λαλιά.

«¿Por qué no entendéis mi λαλιά?», pregunta Jesús a los judíos (8,43); y replica: «Porque no podéis oír mi λόγος». Así, pues, λόγον ἀπούειν no es simplemente recibir con el oído una serie concatenada de sonidos, sino aprehender el significado que esos sonidos conllevan; prácticamente en el sentido en que un escritor hermético dice que todos los hombres de cada una de las naciones tienen un λόγος, ya sean griegos, egipcios o persas, a pesar de que su φωνή difiera (*C.H.* XII, 12-13). Así, pues, el λόγος de Cristo es la suma total de sus palabras (λόγοι o ῥήματα), consideradas como conteniendo su pensamiento o mensaje, pero las palabras pronunciadas por él, como lo demuestra el hecho de que lo que se dice de su λόγος también puede decirse de sus ῥήματα. Compárase, por ejemplo, 8,31: «si permanecéis en mi palabra (λόγος)... conoceréis la verdad», con 15,7: «si seguís conmigo y mis palabras (ῥήματα) siguen con vosotros, pedid lo que queráis, que se cumplirá»; y 5,24: «quien oye mi palabra (λόγος) tiene vida eterna», con 6,68: «tienes palabras (ῥήματα) de vida eterna» y 6,63: «las palabras (ῥήματα) que os he dicho son espíritu y vida».

Es claro que para el evangelista las palabras pronunciadas de Cristo, que constituyen su logos, su mensaje total al mundo, son en un sentido específico una fuerza que da vida y el medio a través del cual él se da a los hombres. Probablemente podemos detectar aquí algo de la concepción hebrea de la palabra, en la que ésta tiene en cierta medida una existencia sustantiva y un poder por sí misma.

4) Logos se usa en el sentido de la «Palabra de Dios», la revelación que de sí mismo hace a los hombres. De acuerdo con la tradición judía, adoptada por la iglesia cristiana en general, se concibe a ésta como contenida en el Antiguo Testamento. Así, en 10,34-35 Jesús cita del Sal 81(82),6: «Yo dije: sois dioses»; y contesta: «Llama dioses a aquellos a quienes fue dirigida la palabra de Dios». Una idea semejante está implícita en 5,37-38: «El Padre que me envió sigue dando testimonio en mi favor. Nunca habéis oído su voz, ni visto su figura, y tampoco conservaréis su palabra entre vosotros... Estudiáis las Escrituras... pero vosotros no queréis acudir a mí para encontrar esa vida». Podríamos parafrasear así:

Dios da testimonio de mí. Es verdad que Dios no tiene una voz que pueda oírse, como tampoco un rostro que pueda verse; no obstante, existe lo que llamamos la palabra de Dios. Vosotros creéis que tenéis esa palabra en las Escrituras, y las estudiáis con la esperanza de que os proporcionarán ese conocimiento de Dios que es vida eterna. Pero no lográis entender su verdadero alcance, que os dirigiría hacia mí como el auténtico mediador de la vida eterna. Eso indica que, aunque las *palabras* de la Escritura están en vuestras mentes, el logos de Dios que ellas contienen no es una fuerza en vosotros.

Se sugiere la distinción establecida entre «voz» y «palabra». A diferencia de los hombres, Dios no posee voz, o al menos no una

voz que pueda ser oída por los hombres [4]. Pero posee una palabra que puede ser reconocida en las Escrituras por aquellos en los que habita.

Pero en un sentido más profundo y definitivo la Palabra de Dios ha de encontrarse en el logos de Cristo: «la palabra que oís no es mía, sino del que me envió». Así, en 17,14 Jesus dice: «yo les he dado tu palabra». Añade en 17,17: «tu palabra es verdad» [5]. Así, pues, la palabra de Cristo es la palabra de Dios, y ésta es «verdad», la realidad definitiva revelada. Logos es claramente el contenido de la enseñanza de Cristo, el pensamiento o significado que entraña, y no meramente la pronunciación. Al mismo tiempo, no ha de disociarse de las palabras pronunciadas, pues en el mismo contexto, 17,8, Jesús dice: «las palabras (ῥήματα) que tú me transmites se las he transmitido», sin apreciable diferencia de significado.

Concluimos que, junto con otros usos del término que no tienen nada de peculiar, el cuarto evangelista utiliza el término logos en un sentido especial para denotar la verdad eterna revelada a los hombres por Dios; esa verdad expresada en palabras (ῥήματα), ya sean las palabras de la Escritura o, más especialmente, las palabras de Cristo. En este sentido, logos se distingue de λαλιά y de φωνή. El λόγος divino no es simplemente las palabras pronunciadas. *Es* la «verdad», es decir, un contenido racional de pensamiento que corresponde a la realidad última del universo. Pero la realidad se concibe revelada, a diferencia de algunas doctrinas contemporáneas, no en contemplación o visión extática, sino dicha y escuchada. Esta forma de expresión mantiene la distancia entre Dios y el hombre, que es característica de la religión bíblica en general y en gran parte del pensamiento helenístico y está difuminada. La idea de revelación en Juan está gobernada por la categoría de «oír la palabra del Señor», cualquiera que sea la extensión de esa categoría. Por esto, mientras el logos de Dios es un contenido racional de pensamiento, siempre es pronunciado en algún sentido y por ser pronunciado se convierte en una fuerza que da vida a los hombres.

Nunca se dice expresamente en el cuerpo del Evangelio, fuera del prólogo, que Cristo *es* este logos divino. Jesús pronuncia el logos que el Padre le ha «dado», y así lo «da» a los hombres para que sea una fuerza para vida. Pero a la vista de la equiparación del logos divino con la verdad es significativo que Cristo diga: «yo soy la verdad» (14,16). No solamente «da» la palabra que es verdad, él *es* esa vida. Esto está admirablemente ilustrado en el discurso del c. 6.

[4] La «voz del cielo» de 12,28 (que los oyentes toman por un trueno o la voz de un ángel) ha de entenderse a la luz de la creencia rabínica en la *bat qōl*. Esta se describe como un eco del hablar celeste; es decir, no es la voz de Dios, pero representa la palabra de Dios. Véase S.-B. sobre Mt 3,17; Moore, *Judaism*, I. 421ss.

[5] Cf. Sal 118(119),142: «Tu ley es verdad» (*'mt* es traducida en los LXX por ἀλήθεια); v. 160: «El compendido de tu palabra es la verdad», cf. *supra*, pp. 94. 181-184.

Aquí Cristo da el pan de vida, pero él *es* el pan; y su comentario sobre esto es: «Las palabras (ῥήματα) que yo os he dicho son vida» (6,63). Todo lo que Cristo es, lo es en sus palabras, y él es la verdad y la vida. De esto sólo hay un paso a decir que él es el Logos. Este paso se da en el prólogo.

Pasemos, pues, al prólogo, que para este propósito podemos considerar se extiende hasta 1,1-18. No discutiré aquí diversas cuestiones críticas que se han suscitado de cuando en cuando, como, por ejemplo, si el prólogo fue pensado desde el principio por el evangelista como un exordio de toda la obra, o fue añadido, por él o por un redactor, en una etapa posterior; o bien, si existió primero independientemente, o fue compuesto por el evangelista o por un redactor. En uno u otro caso, cuando el cuarto Evangelio fue publicado y aceptado por la Iglesia, el prólogo era una parte integrante de él. Para nosotros ha de ser interpretado así, cualquiera que haya sido su historia previa.

El prólogo difiere del resto del Evangelio en que trata, aunque muy brevemente, de cosmología y antropología, en que usa el término logos en un contexto cosmológico y en que afirma que en Cristo, como Hijo único de Dios, se encarnó el logos. Al interpretar el prólogo es necesario observar el punto exegético de que el término logos es el sujeto directo de las proposiciones únicamente en los versículos 1-3 y 14. En el versículo 4 se hace una transición a la luz, y ésta, no el logos, es el sujeto formal de las proposiciones contenidas en los versículos 9-12. Sin embargo, mientras «luz» (φῶς) es formalmente el sujeto, el pronombre correspondiente, que hace referencia al sujeto de la oración, está en masculino, y no concuerda con «luz», que en griego es neutro. Parecen existir dos posibilidades: o a) las proposiciones en cuestión se refieren realmente a logos, que es masculino, considerado aquí en su aspecto de luz; o b) la idea de la encarnación está ya en la mente del evangelista, y las proposiciones de los versículos 9-12 se refieren a Cristo encarnado. Estas no son alternativas estrictamente exclusivas. En lo que sigue aquí daré por supuesta la primera posibilidad, a); las posibles implicaciones de la segunda, b) las consideraré más tarde.

La cuestión principal que debemos discutir podría formularse así: ¿Ha de traducirse el término *logos* por «palabra» y ha de entenderse toda la doctrina del Logos desde la concepción del *debar yhwh*, o tiene *logos* un sentido que se aproxima más bien al «principio racional» estoico, en analogía con su uso predominante en Filón?

Comencemos con la hipótesis de que el logos del prólogo es el *debar yhwh* hebreo. Al considerar la cuestión es bueno tener presente que este término es ampliamente intercambiable con *tōrāh;* cf. Is 2,3 (= Miq 4,2), donde los dos términos, en los LXX νόμος y λόγος κυρίου, están en paralelismo. Así, la «palabra» de Dios puede siempre ser concebida como algo que tiene una encarnación concreta y permanente en la Torá.

Como hemos visto, el autor del *Poimandres,* al adaptar para su propósito el relato de la creación del Génesis, utiliza λόγος primariamente en el sentido de «palabra». El «logos santo salido de la luz» es la respuesta divina al grito inarticulado del caos (y es quizá descrita como «voz de la luz»). Y, sin embargo, habla de la palabra como «el logos pneumático que se cierne»; cae sobre las aguas oscuras como un huracán (el *rūaḥ 'elōhīm* del Génesis) y seguidamente se eleva hasta el cielo para unirse al demiurgo (*C.H.* I, 5.10).

Podemos suponer, por tanto, que también para el autor del prólogo la afirmación del Génesis de que Dios habló encerraba mayor significado que una afirmación similar entrañaría naturalmente para nosotros: significaba que al pronunciarla, Dios trajo a la existencia una palabra que existía sustantivamente y comunicaba un poder creador. Por tanto, la palabra *existía,* es decir, existía sustancialmente —«el logos existía»—, no simplemente fue pronunciada. Existía, pues, antes que el mundo existiese, «en el principio» (v. 1). En el acto de la creación, la palabra iba a salir de Dios, pero antes de que la creación comenzara «estaba con Dios». Existía como hipóstasis distinta de Dios y, sin embargo, permanecía con él (v. 2); cf. Sal 118(119),89: «tu palabra, Señor, permanece en el cielo por siempre».

Sobre la creación por medio de la palabra tenemos amplia documentación escriturística, por ejemplo, Sal 32(33),6: «la palabra del Señor hizo el cielo». Esto se afirma aquí en las palabras: «todo se hizo por medio de él (del *logos*) (v. 3), a las que el evangelista, poniendo en guardia contra doctrinas que atribuían el origen de ciertas existencias a creadores inferiores o que consideraban la materia como existente por sí misma, añade: «y sin él no se hizo nada».

La etapa siguiente es la manifestación del poder de la palabra de Dios en la vida y la luz (v. 4). La mejor ilustración de esta idea nos llega en los dichos rabínicos que (al interpretar las Escrituras) proclaman que la Torá (que es la palabra de Dios) es vida y luz para los hombres (véase pp. 94-96). Puesto que el evangelista está aquí particularmente interesado en la revelación, el aspecto de la palabra como luz ocupa el puesto principal (v. 9). Para esto existe una justificación escriturística directa en Sal 118(119),105. Aquí daré por supuesto que las proposiciones de los versículos 9-12, de las cuales «luz» es el sujeto directo, se refieren en realidad al logos.

Que la palabra del Señor, como luz o revelación, estaba (antes de la encarnación) en todo el mundo («estaba en el mundo», v. 10) es una proposición que, aunque no pueda justificarse con citas directas del Antiguo Testamento, está en armonía con el pensamiento general del judaísmo. En Sal 18(19) une la alabanza de la Torá y la alabanza de la gloria de Dios en la creación, y esta gloria es expresada en términos de la palabra hablada: ῥῆμα, λαλιαί, λόγοι, φωναί, φθόγγος, que se esparcen «hasta los confines del universo» (vv. 4-5). Cuando la Torá fue dada en el Sinaí, según una tradición rabínica muy difundida, la voz de Dios resonó por todo el mundo;

algunos añaden, en todas las lenguas de las naciones (véanse los abundantes textos reunidos en S.-B. *Komm.* II, 604-5). Y aunque gran parte de la enseñanza judía tendía a reducir el alcance de la revelación al pueblo elegido, siempre hubo una corriente que afirmaba que cierto conocimiento de Dios fue concedido a toda la humanidad. Pablo podía haber citado valiosos testimonios rabínicos para su idea de que «lo conocible de Dios» se manifestó a los gentiles a través de sus obras creadas (Rom 1,19-20; véanse citas en S.-B. *ad loc.*). Es decir, la palabra creadora de Dios «estaba en el mundo». Sin embargo, la humanidad en conjunto no quiso reconocer su palabra; «el mundo no lo conoció» (v. 10). (Sobre esto cf. *supra,* pp. 165-168).

Viene ahora una etapa nueva. La luz que es la palabra de Dios «vino a los suyos y los suyos no la recibieron» (v. 11). Es decir, la palabra del Señor vino a su propio pueblo Israel a través de Moisés y los profetas, e Israel la rechazó. Esto podría servir como un breve pero no inadecuado resumen de todo el movimiento profético; realmente, de la mayor parte de la historia de Israel, según es presentada en el Antiguo Testamento. No obstante, siempre hubo un «resto» fiel. A los que recibieron la palabra, les concedió el derecho de convertirse en hijos de Dios» (v. 12). Es ἐξουσία, «derecho» o «autoridad» lo que se les otorga, no «poder»[6]; y la ἐξουσία es concedida mediante un pronunciamiento competente legislativo o judicial; en este caso, mediante la «palabra» autorizada del que gobierna el universo. Que Dios, de hecho, autorizó a los hombres a proclamarse hijos suyos puede probarse por la Escritura. La palabra del Señor vino a Moisés diciendo: «Israel es mi hijo, mi hijo primogénito» (Ex 4,22); «Vosotros sois hijos del Señor, vuestro Dios» (Dt 14,1). «También ellos serán llamados hijos del Dios vivo», dice Oseas (1,10)[7]. Y al contrario, si se muestran *bānīm lō' 'emūn bām,* entonces la sentencia está pronunciada: «han pecado, no son sus hijos» (Dt 32,20.25)[8]. Para las sentencias rabínicas véase S.B., *Komm.* I, 219-220. El evangelista encuentra esta doctrina de la filiación divina del pueblo de Dios en Sal 81(82),6: «yo dije: todos sois dioses

[6] La versión de ἐξουσία por «poder», aquí y en otras partes, con lo que esta palabra no se puede distinguir de δύναμις, es una de las torpezas más desafortunadas de nuestras traducciones, como puede observarse en los escritos de algunos autores modernos que discuten la «doctrina cristiana del poder» sin consultar el texto griego del Nuevo Testamento.

[7] Que los hombres son hijos de Dios sólo porque Dios dice la palabra y les «llama» hijos es una concepción profundamente enraizada en la Escritura Por eso leemos en las Bienaventuranzas: «serán llamados hijos de Dios» (Mt 5,9). Lo que Dios «llama» a los hombres, éstos lo son de hecho, porque su palabra posee y confiere ἐξουσία. El autor de 1 Jn no parece haber entendido esto, pues siente la necesidad de explicar que los cristianos no sólo son llamados hijos de Dios (3,1), sino que lo son; una distinción que, a mi juicio, no se le habría ocurrido a un escritor cuyo pensamiento discurriera en un molde hebraico y bíblico, como el evangelista.

[8] El texto hebreo es aquí oscuro y se cree que está corrompido; sin embargo, los LXX representan sin duda la interpretación corriente del pasaje.

e hijos del Altísimo»[9]. Su comentario del texto es iluminador: «El llama dioses a los que se dirigió la palabra de Dios» (10,35). «Aquellos a quienes se dirigió la palabra de Dios» son los que, según 1,12, reciben la palabra y a los que se les concedió el derecho de ser hijos de Dios (en la medida, naturalmente, en que la observasen).

El versículo que sigue, 1,13, es meramente un comentario a la idea «hijos de Dios»; pero, incluso así podría ilustrarse a partir de Sal 2,7: «tú eres mi hijo, hoy te he engendrado». Si los lectores del Evangelio conocían la interpretación judía corriente de este texto con referencia al verdadero Israel (véase S.-B., *Komm.* III, 674-675), podían encontrar aquí documentación para la afirmación de que quienes han recibido la palabra de Dios «han nacido de Dios».

El versículo siguiente, 1,14, en el que alcanzamos el clímax del prólogo con las palabras «el *logos* se hizo carne, nos lleva más allá del horizonte de las ideas judías, y no debemos esperar ninguna documentación del mismo en el Antiguo Testamento. Sin embargo, al proseguir el autor «y puso su tienda entre nosotros, y contemplamos su gloria... llena de gracia y de verdad», encontramos que nos estamos moviendo todavía entre concepciones judías. La gloria del Señor está especialmente asociada con el hecho de dar Dios la Torá (la palabra de Dios); la palabra ἐσκήνωσεν puede ser un eco de la hebrea *škn*, de la cual deriva el sustantivo *šekināh*, propiamente la «morada» o «presencia» de Dios, usado frecuentemente como circunlocución del nombre de Dios (cf. Burney, *Aramaic Origin*, pp. 35-37); y «gracia y verdad» responden (aunque con una variación característica de significado) a *hesed we-emēt*, que en el Antiguo Testamento es el contenido de la Torá o palabra del Señor (véase pp. 94 y 183-184). En el v. 17, la gracia y la verdad que vienen por Cristo son contrastadas explícitamente con la Torá.

Sea cual sea el peso que estemos dispuestos a conceder a tales paralelos, es claro al menos que en esta interpretación de *logos* el prólogo presenta un proceso ordenado de pensamiento que avanza hacia un clímax, donde la mayoría de las proposiciones de 1,1-14 encuentran un lugar adecuado. Por la palabra del Señor fueron hechas todas las cosas. Esta palabra se manifestó en el mundo como vida y luz de revelación, abierta a todo hombre nacido. Pero la humanidad en su conjunto no quiso reconocer la palabra de Dios. Entonces Dios envió su palabra a Israel por medio de los profetas, pero Israel también rechazó la palabra, excepto un resto fiel al que la palabra de Dios dio el derecho de filiación. Finalmente, la luz que es la palabra de Dios se centró en un individuo, que no era uno de

[9] Aunque el autor no prolonga la cita hasta el final de la frase, es claro que las palabras «hijos del Altísimo» son esenciales para su argumento; un nítido ejemplo de un principio que considero de amplia aplicación: que la cita de unas pocas palabras tiene con frecuencia la misión de remitir a un contexto más amplio. Véase mi libro, *According to the Scriptures* (Nisbet 1952) c. II.

una comunidad de hijos de Dios, sino su Hijo único («unigénito del Padre»).

Por consiguiente, la doctrina del Logos en el prólogo puede interpretarse, en gran parte al menos, sin mucha dificultad partiendo de presupuestos veterotestamentrios, al tener el término *logos* el significado de «palabra». Tal interpretación posee la ventaja, en particular, de dar pleno sentido al contraste descrito en 1,17. Por añadidura, como hemos visto, en el resto del Evangelio *logos* nunca aparece usado sin referencia, explícita o implícita, a la palabra hablada, y frecuentemente alterna con ῥῆμα.

Además, la idea de Cristo como Palabra —la palabra hablada de Dios, aunque concebida en cierto modo hipostáticamente— puede encontrarse en escritos que proceden de un círculo cuyo pensamiento se parece ciertamente al del cuarto Evangelio en algunos aspectos. Me refiero a las cartas de Ignacio y a las Odas de Salomón. Por ejemplo, Ignacio, *ad Magn.* VIII, 2: «existe un único Dios, que se reveló por medio de Jesucristo, su Hijo, que es su palabra que brota del silencio». Una palabra que «brota del silencio» es evidentemente, en algún sentido, una palabra hablada, También *Od. Sal.* XII, 11-12; «Porque la boca del Altísimo les habló y la interpretación de sí mismo tuvo su curso por él; porque la morada de la Palabra es el hombre, y su verdad es amor». Aquí se da un paralelismo entre la afirmación de que la boca del Altísimo habló y la afirmación de que la morada de la Palabra es el hombre. Esta es la Palabra que se encarnó en Cristo, como en *Od. Sal.* XLI, 13-14, etc. Podemos observar que en un pasaje cosmológico, donde el autor de la Oda quiere dar expresión a ambos aspectos del significado del término griego *logos,* escribe: *w'lm' bmlth hww wbmḥšbt' dlbbh*: «Los mundos fueron hechos por su palabra, y por el pensamiento de su corazón» (*Od.* XVI, 20). *mĕlo'* es la palabra hablada, *maḥšabto* el pensamiento que está tras ella. *Logos* en griego puede ser ambas cosas; pero si seguimos la indicación de las Odas, concluiremos que en estos círculos el vocablo, cuando se aplicaba a Cristo, se tomaba con el significado de *mĕlo'*, «palabra». Por tanto, hay argumentos muy fuertes, más fuertes que lo que a veces se ha reconocido, en apoyo de la opinión de que el Logos del prólogo es la Palabra del Señor.

Sin embargo, hay motivos para pensar que aunque el evangelista tuviera presente la idea de la palabra creadora y profética del Antiguo Testamento, ésta no justifica toda la doctrina del prólogo. En particular, entre las proposiciones de 1,1-14 hay dos que presentan una gran dificultad si se toma *logos* como equivalente exacto de «palabra» o «Torá»: «el Logos era Dios» y «el Logos se hizo carne». La última es difícil en cualquier construcción con el término *logos,* porque es una expresión completamente nueva para un hecho *ex hypothesi* sin precedentes y único; sin embargo, pensar en una «palabra», en algo semejante al contenido que el término tiene en el Antiguo Testamento, que se encarna, es tan extraordinariamente di-

fícil que nos sentimos justificados al suscitar la cuestión de si algún otro significado de *logos* no facilitaría el asunto. La afirmación de que la Palabra era Dios es igualmente difícil si «palabra» se toma en el sentido que tiene en el Antiguo Testamento; e incluso si por «palabra» entendemos «Torá» (que sería legítimo), la dificultad no se suaviza sustancialmente. En un ambiente judío, determinado por referencia al Antiguo Testamento, la afirmación de que la Torá es Dios escasamente podía hallar acogida [10].

He señalado antes (pp. 271-275) que mientras en el Antiguo Testamento el término *tōrāh* es frecuentemente paralelo y casi sinónimo de *debar yhwh*, y la equiparación del *logos* del prólogo con la Torá del judaísmo rabínico facilita el entendimiento de sus sucesivas proposiciones sobre la base del Antiguo Testamento, mucho de lo que la literatura rabínica dice de la Torá, especialmente donde ésta se halla de alguna manera personificada, ha sido tomado de la Sabiduría, como parte de un proceso mediante el cual el rabinismo ortodoxo hizo frente al peligro de una excesiva aproximación al helenismo en la especulación sobre la Sabiduría. El concepto de *ḥökmāh*, «sabiduría» en la literatura sapiencial representa al pensamiento hipostizado de Dios, inmanente en el mundo. Como tal reemplaza a la Palabra del Señor como medio de creación y revelación. Hay semejanzas evidentes y notables entre ciertas proposiciones del prólogo y pasajes de la literatura sapiencial [11]. He aquí algunas de ellas en sinopsis:

Cuarto Evangelio	*Literatura sapiencial*
ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.	κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ (Prov 8,22).
ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν.	ἥμην παρ' αὐτῷ (Prov 8,30). τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν (Sab 9,4).
πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.	ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου, καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατεσκεύασας ἄνθρωπον (Sab 9,2). ἥμην παρ' αὐτῷ ἁρμόζουσα (Prov. 8,30). ὁ θεὸς τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσεν τὴν γῆν (Prov. 3,19).

[10] F. C. Burkitt, en *Church and Gnosis*, 94-99, lleva a cabo un intento particularmente brillante, el más completo que yo conozco, de retener el significado «palabra» del principio al fin. No pretendo someterlo a examen aquí, pero creo oportuno decir que, mientras en una gran parte del Prólogo su interpretación es, por lo menos, altamente plausible, se viene abajo en estas dos cláusulas, donde las explicaciones ofrecidas son forzadas y no convincentes.

[11] Véase J. Rendel Harris, *The Origin of the Prologue to St John's Gospel* (1917).

Cuarto Evangelio	*Literatura sapiencial*
	ἡ πάντων τεχνῖτις σοφία (Sab 7,22).
ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν.	αἱ γὰρ ἔξοδοί μου ἔξοδοι ζωῆς (Prov 8,35).
ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.	(σοφία) ἀπαύγασμά ἐστιν φωτὸς ἀιδίου (Sab 7,26).
τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.	(σοφία) φωτὶ συνκρινομένη εὑρίσκεται προτέρα, τοῦτο μὲν γὰρ διαδέχεται νύξ, σοφίας δὲ οὐκ ἀντισχύει κακία (Sab 7,29-30).
ἐν τῷ κόσμῳ ἦν.	διατείνει ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας εὐρώστως, καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς (Sab 8,1).
	ἐν πάσῃ τῇ γῇ, καὶ ἐν παντὶ λαῷ καὶ ἔθνει ἐκτησάμεν (Eclo 24,6).
ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.	ἐμίσησαν γὰρ σοφίαν (Prov 1,29).
εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.	La Sabiduría fue a construir su morada entre los hijos de los hombres, pero no encontró lugar donde habitar (Hen 42,2).
ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτὸν ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι.	εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καί προφήτας κατασκευάζει (Sab 7,27).
ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.	ὁ κτίσας με κατέπαυσεν τὴν σκηνήν μου, καὶ εἶπεν, Ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσον (Eclo 24,8).
δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός.	ἔστιν γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα... μονογενές... ἀτμὶς γὰρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης (Sab 7, 22.25).

Esta lista de paralelos, que no es exhaustiva, basta para mostrar que, al componer el prólogo, la mente del autor se movía según líneas similares a las seguidas por los escritores judíos de la escuela «sapiencial». Es difícil resistirse a concluir que mientras el Logos del prólogo tiene muchos de los rasgos de la Palabra de Dios en el Antiguo Testamento, es, por otra parte, un concepto muy semejante al de la Sabiduría, es decir, al pensamiento hipostizado de Dios, pro-

yectado en la creación y que permanece como un poder inmanente dentro del mundo y en el hombre.

En este marco es algo menos difícil hallar una aproximación a la enigmática afirmación «el Logos se hizo carne», porque, aunque sería inútil buscar alguna anticipación real de la doctrina joánica de la encarnación, la idea de la inmanencia de la Sabiduría en los hombres, haciéndolos amigos de Dios, proporciona una especie de matriz en la que podía modelarse la idea de encarnación. Sin embargo, estamos todavía lejos de algo que pudiera justificar la afirmación «el Logos era Dios», a pesar de que las funciones asignadas a la Sabiduría son con frecuencia claramente las que en otras partes se asignan a Dios mismo [12].

Con la Sabiduría estamos ya a medio camino del Logos de Filón, que en muchos lugares casi es un doble de la Sabiduría, de igual modo que el concepto de Sabiduría es ciertamente uno de sus antepasados. Ya he señalado algunos paralelos entre pasajes que se refieren al Logos de Filón y las proposiciones del prólogo (pp. 83-85). Considérense los ejemplos siguientes, donde los pasajes de Filón son solamente unos pocos indicadores de un extenso campo de afinidades:

Cuarto Evangelio	*Filón*
«En el principio existía el Logos».	Antes de la creación Dios concibió en su mente el «mundo inteligible», que es su logos (*De Opif.* 17, 24).
«El Logos estaba junto a Dios».	Dios envió a su hijo más joven, el «mundo sensible», pero retuvo junto a sí al mayor (el «mundo inteligible» = logos) (*Quod Deus,* 31).
«El Logos era Dios».	El θεός sin artículo puede referirse al logos, mientras que ὁ θεός se reserva para el que existe por sí mismo (*De Somn.* I, 229-230).
«Todo se hizo por medio de él».	Dios es «la causa por la que todo fue hecho», el Logos es el instrumento por medio del cual» (*De Cher.,* 127).

[12] Cf. Sab 10ss. El pasaje comienza atribuyendo las acciones de Dios registradas en el Génesis a la «Sabiduría», como distinta de Dios (cf. 10,9-10: «la Sabiduría... le mostró el reino de Dios»). No obstante, a partir de 11,8 esas acciones se atribuyen directamente a Dios (al que el autor se dirige en segunda persona). La transición de una a otro es casi imperceptible, véase 11,1-4. Al mismo tiempo, aunque la Sabiduría es la imagen de Dios, el resplandor de la luz eterna, y así sucesivamente, una afirmación como «la Sabiduría era Dios» es inconcebible.

Cuarto Evangelio	*Filón*
«En él había vida».	No existe una afirmación directa, pero cf. *De Fuga*, 97; *De Post.*, 68-69.
El λόγος es φῶς ἀληθινόν.	τὸ μὲν παράδειγμα ὁ πληρέστατος αὐτοῦ λόγος, φῶς— 'εἶπε' γάρ φησιν 'ὁ θεός· γενέσθω φῶς' (*De Somn.* 1. 75). El νοητόν φῶς es θείου λόγου εἰκών (*De Opif.* 33). El φῶς ἀσώματον es el πρεσβύτατος o πρωτόγονος υἱός (= λόγος) (*De Conf.* 60-63.)
ὅσοι ἔλαβον αὐτὸν αὐτοῖς ἐξουσίαν ἔδωκεν τέκνα θεοῦ γενέσθαι.	Μωυσῆς ὁμολογεῖ φάσκων, Υἱοί ἐστε κυρίου τοῦ θεοῦ [Dt 14,1]... κἂν μηδέπω μέντοι τυγχανῃ τις ἀξιόχρεως ὢν υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον... εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλά τοι... λόγου τοῦ ἱερωτάτου· θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος (*De Conf.* 145-147).
θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.	εὐπρεπές... ἐφίεσθαι μὲν τοῦ τὸ ὂν ἰδεῖν, εἰ δὲ μὴ δύναιντο, τὴν γοῦν εἰκόνα αὐτοῦ, τὸν ἱερώτατον λόγον (*De Conf.* 97).

Por tanto, mientras todas las afirmaciones del prólogo *podían* entenderse suponiendo que logos es la Palabra del Señor en el sentido veterotestamentario, parece cierto, sin embargo, que cualquier lector influenciado por el pensamiento del judaísmo helenístico, directa o remotamente, inevitablemente encontraría sugerida aquí una concepción del logos creador y revelador, semejante en muchos aspectos a la de Filón; y es difícil no pensar que el autor pretendía esto. Su logos no es simplemente la palabra o mandato que Dios pronuncia; es el sentido, plan o propósito del universo, concebido como trascendente a la vez que inmanente, como el pensamiento de Dios formado dentro de la Mente eterna y proyectado en la objetividad. Desde el punto de vista humano es un contenido racional de pensamiento, expresado en el orden del universo; pero no lo es, como afirmaban los

estoicos, en el sentido de que el orden del universo sea autooriginado, autocontenido y autoexplicativo, sino en el sentido de que su orden y sentido expresan la mente de un creador trascendente. Así, pues, desde otro punto de vista, el logos es Dios mismo en cuanto revelado; es, según una frase paulina, «lo conocible de Dios»; porque, como afirma Filón, todo lo que el hombre puede conocer de la divinidad última es su «existencia», el hecho de que es; más allá de eso solamente le conocemos en su logos, en su pensamiento, que es el principio de la realidad en el universo. Sin embargo, este pensamiento no es meramente un sentido o plan visible en el universo; es también el poder creador por el que el universo llegó a existir y se sostiene. Es, según otra fórmula de Pablo, «fuerza de Dios» así como «Sabiduría de Dios», o, con expresión de Filón, es el conjunto de todas las «fuerzas». Es el poder de Dios en acción a la vez que su pensamiento. Este es el elemento hebreo en el pensamiento de Filón, y es más fuerte en el de Juan. Quizá sea solamente el sentido de «palabra» inherente a *logos,* con la connotación de poder que entraña siempre la palabra en el pensamiento hebreo, lo que hace posible que *logos,* como término metafísico, comporte este significado dinámico. Pero únicamente en griego existe un término que signifique a la vez «pensamiento» y «palabra». Es digno de notar que en el comentario de Orígenes al cuarto Evangelio, interpretaciones que dependen de dar a *logos* el sentido de «palabra» alternan con otras que implican el sentido de «principio racional», sin ningún indicio aparente de que el autor sea consciente de que está pasando de un sentido a otro. En otros idiomas distintos del griego nos vemos forzados a usar el término en un sentido o en otro.

La ambigüedad que (desde nuestro punto de vista) se halla presente en la concepción joánica del Logos podrían entenderse si supiéramos que el autor partió de la idea judía de la Torá, entendida a la vez como la palabra de Dios y como la Sabiduría divina manifestada en la creación, y que luego halló, bajo la dirección de un pensamiento judeo-helenístico semejante al de Filón, una expresión griega apropiada que combinaba adecuadamente ambas ideas.

La objeción más seria que se presenta contra la interpretación de *logos* en el prólogo en un sentido semejante al de Filón es que el término no se usa en ningún otro lugar del Evangelio en tal sentido. Esta objeción no es decisiva, por las razones siguientes:

a) Es sólo en el prólogo donde el evangelista se ocupa de cosmología. Por tanto, sólo aquí podía tener ocasión de usar *logos* en sentido cosmológico.

b) En el resto del Evangelio *logos* no es *meramente* una palabra que se pronuncia, sino la palabra con su contenido racional, distinta de φωνή y λαλιά. Cuando es la palabra de Dios la que está en cuestión, este logos se identifica con «verdad», que no significa simplemente «lo que es verdadero» o «veracidad», sino la realidad

misma racionalmente aprehendida (véase pp. 179-180; 184-186). Ahora bien, esto está muy próximo al significado de logos en Filón.

c) El uso del simbolismo en el Evangelio implica una metafísica no diferente de la de Filón, y esta metafísica está indicada por el uso que el evangelista hace del término «verdadero» (ἀληθινός). Cristo es «luz verdadera», «pan verdadero», «vid verdadera»; todas las «cosas verdaderas» están recapituladas en él. Si hablamos de ellas en términos platónicos como «ideas», encontramos en Cristo la «idea de las ideas». Si utilizamos el lenguaje estoico, entonces los *logoi* de la luz, del pan y de la vid están comprendidos en el *logos* inclusivo. Esto es precisamente lo que Filón quiere decir con logos. Es la «idea» más elevada, o el «lugar» de las ideas. Por consiguiente, aunque el evangelista no utiliza *logos* fuera del prólogo en un sentido cosmológico, su filosofía implícita llevaría naturalmente a tal uso del término.

d) A lo largo del Evangelio a Cristo se le denomina «Hijo del Hombre», cuya mejor interpretación, como hemos demostrado, es la que ve en la expresión un equivalente virtual de «hombre verdadero», el hombre real o esencial, o la Idea del Hombre. En Filón el «hombre verdadero» se identifica con el logos, o, hablando con más precisión, aquel aspecto del logos cosmológico que está especialmente relacionado con la humanidad es el «verdadero hombre». Por tanto, puesto que el evangelista sólo se ocupa de cosmología en el prólogo, y fuera de él sólo se interesa por la mediación de Dios al *hombre*, no es sorprendente que el término «Hijo del Hombre» le baste siempre excepto en un pasaje que trata, aunque brevemente, de la mediación de Dios al universo. En todo caso, difícilmente puede ser cosa de azar el que, incluso donde no es utilizado el término *logos* se atribuyan a Cristo funciones que en Filón pertenecen al Logos. La concepción de Cristo como Logos, en el sentido de compendio de todas las «cosas verdaderas», es la que proporciona la base y la justificación de la doctrina distintiva de nuestro autor sobre la mediación de Cristo: él facilita a los hombres el conocimiento de Dios y la unión con Dios en el sentido de que su propia relación con el Padre es arquetípica (véase pp. 169; 174,175; 195).

Llego, pues, a la conclusión de que la sustancia de una doctrina del Logos similar a la de Filón está presente a lo largo de todo el Evangelio, y que el uso del término *logos* en el prólogo, en un sentido que corresponde a esa doctrina, aunque no tiene paralelo en el resto del Evangelio, armoniza muy bien con el contexto.

Si ahora leemos de nuevo el prólogo, suponiendo que lo que por conveniencia podemos llamar concepción filoniana del Logos está presente con y en la concepción hebraica de la Palabra del Señor, la doctrina cosmológica es más clara y coherente, y la proposición crucial sobre la encarnación resulta más inteligible. Como hemos visto, es posible entender la cosmología del prólogo sobre el supues-

to de que el Logos es simplemente la Palabra de Dios, pero entonces algunas de las expresiones utilizadas son un tanto duras y forzadas.

Así, la expresión ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν resulta extraña si el significado es «la Palabra estaba junto a Dios». Si *logos* es una «palabra», entonces πρὸς τὸν θεόν debía significar «dirigida a Dios» [13]; pero la paráfrasis de 1 Jn 1,2, ἡ ζωὴ ἦν πρὸς τὸν πατέρα, nos da la certeza de que la expresión se entendía en el sentido de *apud deum*. Y aunque con una concepción hebrea de la sustancialidad de la palabra hablada no es imposible decir de la palabra que una persona ha hablado que permanece «con» el que habla, sería difícil encontrar un paralelo exacto y la expresión conserva su extrañeza. Es verdad que de la Torá se dice que está con Dios, en su presencia, recostada sobre sus rodillas, pero es la Torá como *Sabiduría*, como lo demuestran claramente los relevantes pasajes del Talmud citados por Strack-Billerbeck. Ahora bien, Filón dice que Dios, a la vez que envió a su hijo más joven, el «mundo sensible», retuvo a su hijo mayor, el «mundo inteligible», que es el λόγος, junto a él (παρ' ἑαυτῷ). Seguramente lo que Juan quiere decir es lo mismo.

Como hemos visto, «el Logos era Dios», es también una expresión extraña. Partiendo de premisas hebreas, es difícil aceptar la afirmación de que la «palabra», como tal, era Dios; y no es mucho más fácil si sustituimos «palabra» por «Torá» o incluso «Sabiduría». Si el sentido es que la palabra era divina, al ser palabra de Dios, lo que debíamos esperar era θεοῦ ἦν ὁ λόγος ὁ θεῖος ἦν ὁ λόγος. Por otra parte, el término θεός es adecuado para el λόγος de Filón, mientras que el término ὁ θεός se reserva para la *fons deitatis* (πηγὴ τοῦ λόγου).

Quizá merezca la pena observar que las proposiciones «en el principio existía el logos», «el logos era Dios», «todo fue hecho por medio de él», son de tal índole que habrían sido directamente inteligibles y aceptables para un estoico. Le habrían parecido una paráfrasis de su propia doctrina: τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ ἀΐδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα: «pues lo pasivo es la sustancia inactiva, la materia, y lo activo el logos que hay en ella, Dios; pues éste siendo eterno... crea todas las cosas» (*Diog. Laerc.* VII, 134). Ciertamente no ha de suponerse que la coincidencia es accidental. Donde el estoico no podría haber seguido a Juan es en la proposición «el Logos estaba junto a Dios». La idea de un Dios más allá del mundo le habría parecido innecesaria. Pero, naturalmente, es precisamente en este punto donde Filón, bajo la

[13] Como propone Burkitt acertadamente en *Church and Gnosis*. Orígenes, en su discusión del significado de ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, toma como punto de partida expresiones veterotestamentarias tales como λόγος κυρίου ὃς ἐγένετο πρὸς Ὡσηέ, πρὸς Ἡσαΐαν, πρὸς Ἱερεμίαν. etc., e insiste en la diferencia entre γενέσθαι y εἶναι: *Comm. in Joann.* (Brooke), II. 1ss.

influencia del platonismo así como del Antiguo Testamento, difiere de los estoicos, con los que tiene tanto en común.

Por tanto, las proposiciones que abren el prólogo son claramente inteligibles sólo cuando admitimos que logos, aunque lleva consigo las asociaciones de la palabra del Señor del Antiguo Testamento, tiene también un significado semejante al que posee en el estoicismo modificado por Filón y paralelo a la idea de Sabiduría en otros escritores judíos. Es el *principio racional* en el universo, su sentido, plan o propósito, concebido como una hipóstasis divina en la que el Dios eterno se revela y actúa.

Apliquemos, pues, esta concepción a la proposición «el Logos se hizo carne». Hemos visto ya que existe una gran dificultad para explicar esta afirmación si se toma logos con el significado de «palabra» simplemente. La idea de una encarnación del Logos como razón creadora, aunque sigue siendo todavía misteriosa, está preparada en el concepto del Logos inmanente en el hombre, equivalente a la humanidad divina esencial, el «hombre verdadero», así como en la doctrina de la Sabiduría divina que al entrar en las almas santas las hace ser amigas de Dios y profetas, esa Sabiduría que, como aquí el Logos, «planta su tienda» entre los hombres. No se ha de esperar ningún otro antecedente más preciso de la expresión joánica, pues el evangelista está describiendo, *ex hypothesi,* un hecho único y sin precedentes. Pero parece que la idea de una hipóstasis divina, que es el pensamiento mismo de Dios, encarnándose, por así decirlo, en este mundo visible y «viniendo a ser» así, en cierto sentido, la vida que es la realidad del universo y la luz de los hombres, es un sujeto adecuado para la proposición «el Logos se hizo carne», que proclama que esta misma hipóstasis divina se encarnó en un individuo humano y, de ese modo, «se hizo carne».

La transición del Logos cosmológico al Logos encarnado es algo que se presencia si suponemos que las proposiciones de 1,9-13 hacen referencia, como por su posición es natural que hagan, al Logos preencarnado. Leídos con las ideas de la Sabiduría y el Logos de Filón en la mente, estos versículos afirman que la Sabiduría divina que impregna el mundo, que fue creado por la Sabiduría, no fue reconocida, pues la humanidad, aunque hecha a imagen de Dios y compartiendo su Logos [14], no recibió su palabra. Solamente por medio de esta alternancia de términos en nuestra lengua es posible hacer justicia al ambivalente significado de logos. El sentido del pasaje puede recibir una adecuada ilustración de Rom 1,19-21, especialmente si tenemos en cuenta que no es posible una dependencia literaria entre los dos pasajes, dado que Pablo se sitúa en otra perspectiva y utiliza una terminología distinta.

[14] Cf. *De Opif.* 146: «todo hombre es habitado por el logos divino en cuanto a la razón»; *De Spec. Leg.* IV, 14: «el hombre... que es amigo o pariente de Dios en razón de la participación en el logos». Así el género humano es ἴδιον del Logos.

«Porque lo que puede conocerse de Dios lo tienen a la vista: Dios mismo se lo ha puesto delante, desde que el mundo es mundo, lo invisible de Dios, es decir, su eterno poder y su divinidad, resulta visible para el que reflexiona sobre sus obras, de modo que no tienen disculpa. Porque al descubrir a Dios, en vez de tributarle la alabanza y las gracias que Dios se merecía, su razonar se dedicó a vaciedades y su mente insentata se obnubiló».

Pero, continúa Juan, esto no era universalmente verdadero. Hubo algunos que recibieron la palabra de Dios, en cuyas almas entró la Sabiduría haciéndoles no solamente amigos de Dios y profetas, sino hijos de Dios, engendrados no mediante un proceso físico ni mediante un mero acto humano de voluntad, sino por la voluntad creadora de Dios. Así, pues, el Logos o Sabiduría, que fue el principio original de la creación, actúa de forma creadora una vez más al dar a los hombres un nuevo nacimiento como hijos de Dios. No parece necesario confinar esta generación divina al Israel precristiano. En 11,52 se afirma que hay hijos de Dios esparcidos por todo el mundo, y es improbable que el evangelista estuviera pensando solamente en los judíos de la Diáspora. Ellos son «las otras ovejas que no son de este rebaño», y la misión de Cristo es reunirlas en un solo rebaño [15]. Así, pues, es totalmente coherente con su pensamiento interpretar los «hijos de Dios» de 1,12 en el sentido de que ya antes de la venida de Cristo había en el mundo hombres en los que estaba presente el Logos y que, por tanto, tenían el «derecho» a ser hijos de Dios.

Si ésta era la intención de los versículos 9-11, entonces la encarnación del Logos aparece como la concentración final de todo el pensamiento creador y revelador de Dios, que es también el sentido del universo, en un individuo que es lo que la humanidad estaba destinada a ser en el designio de Dios, y por tanto es llamado con justicia «Hijo del Hombre», es decir, «el hombre verdadero».

Esto proporciona un esquema inteligible y consistente que es congruente con el uso de los términos y con la marcha general de las ideas en el mismo Evangelio y en aquellos círculos de pensamiento religioso más afines a él. Todo esto, sin embargo, presupone que todo el pasaje hasta 1,13 se refiere al Logos preencarnado. Pero no deja de ser cierto que el lenguaje al menos de los versículos 11-13 estaría igualmente en su lugar como descripción del ministerio histórico de Jesucristo: «Vino a su casa [que para el evangelista es Jerusalén, la ciudad santa del pueblo de Dios] y los suyos [los judíos] no le recibieron. Pero a todos los que le recibieron [sus discípulos] les dio el derecho a ser hijos de Dios [dándoles el nuevo nacimiento, «del agua y del espíritu»], es decir, a los que creen en su nombre» [= ? a los que le dieron su confianza].

La última frase parecería más natural que fuera usada para designar adhesión a Jesucristo o a la Iglesia cristiana, a la vista del uso cristiano común de «creer», del uso de «creer en el nombre» en el

[15] Entre ellos se encuentran los samaritanos del c. 4 y los griegos del c. 12.

Evangelio mismo (véase pp. 191-192) y de su posible relación con «en el nombre» de la fórmula bautismal (Mt 28,19; Hch 8,16; 1 Cor 1, 13-15). Por otra parte, como hemos observado, el uso del pronombre masculino referido al sujeto de la proposición, a pesar del hecho de que el sujeto expreso es el neutro φῶς, podría explicarse fácilmente si el evangelista pensaba en Cristo encarnado como sujeto real de todas estas proposiciones.

Sin embargo, es posible también que las referencias al Logos encarnado no comiencen con el v. 11, sino con el 9, si ἦν... ἐρχόμενον ha de tomarse como una forma analítica del presente continuo: «La luz verdadera, la que alumbra a todo hombre, estaba (en ese momento) llegando al mundo» —en ese momento, es decir, en que Juan daba testimonio— de modo que, en realidad, la transición del Logos preencarnado al Logos encarnado tendría lugar en el v. 6 A partir de este momento, «él estaba en el mundo, aunque el mundo no lo reconoció». El mismo Juan Bautista, en efecto, confiesa que no le reconoció (1,30) hasta el momento de la manifestación, cuando el Espíritu descendió sobre él. En 1,14, el καί podría tomarse como reasumptivo: «y de esta manera» o «en resumen, el Logos se hizo carne».

También, sin embargo, siguiendo esta línea de interpretación, no parece haber razón para que no retrotraigamos la transición todavía más allá; porque la idea del evangelista es ciertamente que la vida estaba en Cristo cuando ejercía su ministerio histórico (cf. 5,26), y que esta vida era la luz de los hombres (cf. 8,12; 9,5; 12,46). Así, pues, son sólo los tres primeros versículos del Evangelio los que necesariamente se refieren al Logos pre-encarnado. Los restantes *podrían* entenderse como referidos a la aparición histórica de Jesucristo.

La dificultad principal de esta interpretación (aparte el argumento lingüístico en favor del otro modo de entender la construcción del v. 9, que a mi juicio es muy fuerte; cf. p. 210, n. 9) es que la clase de lector a que Juan deseaba llegar (según parece) no tendría ninguna clave que le hiciese ver que estaba hablando de una personalidad histórica o describiendo acontecimientos de una vida histórica, hasta que la expresión «el Logos se hizo carne» le hacía detenerse y le preparaba para la explicación que sigue en los vv. 15-18. Según la visión del Evangelio en conjunto a que hasta ahora nos ha conducido nuestro estudio, parece que debemos admitir que el lector del mundo helenístico para el que este prólogo es la primera introducción a la fe cristiana debía poder leerlo con la comprensión espontánea de su significado, al menos en un nivel, basado en su previa familiaridad con los términos usados. Creo que el sentido expuesto en las pp. 281-284, u otro semejante, es el que naturalmente leerá el conjunto del pasaje. Esto, sin embargo, no es decir que éste es el único nivel de significado pretendido por el evangelista. Porque encontraremos que uno de los rasgos más salientes de este Evangelio es que el argumento se mueve constantemente sobre dos niveles, y

el significado que ocupa el primer plano encierra en sí un significado ulterior que sólo sale a la luz cuando el pasaje se vuelve a leer a la vista del conjunto del Evangelio.

En el caso del prólogo, sugiero que la verdadera solución del problema puede hallarse si tomamos con la mayor seriedad las implicaciones de la proposición «el logos se hizo carne», a la luz de todo el relato que sigue. El Logos no descendió meramente sobre Jesús, entró o habitó en él. El Logos *se* hizo la «carne» o naturaleza humana que él llevó. La vida de Jesús, por tanto, *es* la historia del Logos, en cuanto encarnado, y esto debe ser, en el escenario del tiempo limitado, lo mismo que la historia del Logos en relaciones perpetuas con el hombre y el mundo. Así, no sólo los vv. 11-13, sino todo el pasaje desde el v. 4 es *al mismo tiempo* un relato de las relaciones del Logos con el mundo y un relato del ministerio de Jesucristo, que reproduce esas relaciones en cada detalle esencial. «La luz brilla en las tinieblas»: esto es una descripción del universo creado, en el que la realidad pura es contrastada con las tinieblas del no-ser; es también una descripción de la aparición de Jesús en la tierra, como la ve este evangelista y como la describe en detalle en la totalidad de su Evangelio. «Las tinieblas no la vencieron»: el mundo, a pesar de la presencia de elementos no divinos en él, no retorna al no-ser, porque la luz es más fuerte que las tinieblas, la realidad y el bien más fuertes que la irrealidad y el mal. De forma semejante, la oposición a Jesús, incluso cuando parece triunfar en la crucifixión, no consigue dominar sobre él. «La luz verdadera, la que alumbra a todo hombre estaba llegando al mundo» ha de verse en la misión universal de Cristo: atraer todos los hombres a él, reunir a los hijos de Dios dispersos. Con este objetivo estaba él en el mundo, pero no reconocido por el mundo. Así como el Logos viene a los hombres, que, como λογικοί (a diferencia de las criaturas irracionales, ἄλογα), son su propia casa, pero no es verdaderamente «recibido» por ellos, así Jesús vino al pueblo judío, su propio pueblo, y no encontró respuesta. Como los que admiten al Logos divino, o a la Sabiduría, en sus almas se convierten en hijos de Dios, así Jesús dio a sus discípulos «palabras de vida eterna», y nacieron de nuevo.

Esta doble significación es completamente característica del método de este evangelista. Ya hemos visto al examinar su utilización del simbolismo que los acontecimientos particulares que describe son importantes para él tanto en cuanto acontecimientos en el tiempo, como en cuanto «signos» de realidades eternas. Los acontecimientos de la vida de Jesús son «signos», en última instancia, precisamente porque en ellos el Logos se hizo carne. El Evangelio es el relato de una vida que expresa el pensamiento eterno de Dios, el sentido del universo. Es a través de un conocimiento de esta vida como el Logos eterno es aprehendido, y no de otra manera. Aunque el evangelista reconoce una «recepción» del Logos aparte de la encarnación, esto, sin embargo, es una posibilidad dada a la humanidad solamente por-

que el Logos es el que se hizo carne, y, una vez venido Cristo, el Logos es recibido «creyendo en su nombre». Nosotros no partimos de la cosmología, ascendiendo al conocimiento de Dios a través de sus obras en la creación y de las formas eternas que están tras ellas. Partimos de la fe en Jesús, la cual implica el reconocimiento de que el sentido que encontramos en él es el sentido de todo el universo, que, de hecho, lo encarnado en él es el Logos. Esta es la dirección de pensamiento, y aquí es donde Juan difiere decisivamente de Filón y de otros pensadores de tendencia semejante. La cosmología no es para él un camino para el conocimiento de Dios y la vida eterna. Sólo el que conoce a Dios en Jesucristo conoce lo que es el Logos, por quien fue hecho el mundo. A la luz de su conclusión, el comienzo del prólogo puede leerse de esta manera: «La base de toda existencia real es ese sentido o principio divino que se manifiesta en Jesucristo. Este principio, separable de Dios en el pensamiento, pero no separado de él en la realidad, era el que existía antes que el mundo fuera, y es el patrón y el poder por los que fue creado. La vida que está en el mundo, la luz que está en la mente del hombre son lo que hemos encontrado en Cristo». El evangelista no narra, como algunos «gnósticos», un relato del origen del universo, como un camino hacia ese conocimiento de Dios que es vida eterna, y luego introduce a Cristo en el esquema. Dice, en efecto: «Supongamos que el cosmos exhibe un sentido divino que constituye su realidad. Yo os diré qué sentido es ése; estaba encarnado en la vida de Jesús, que voy a narrar ahora».

Podríamos expresarlo así: el prólogo es un relato de la vida de Jesús bajo la forma de una descripción del Logos eterno en sus relaciones con el mundo y con el hombre, y el resto del Evangelio un relato del Logos bajo la forma de una narración de la vida de Jesús; y la proposición «el Logos se hizo carne» une a los dos, siendo al mismo tiempo la expresión final de la relación del Logos con el hombre y su mundo y un resumen de la significación de la vida de Jesús. Podemos afirmar que el prólogo proporciona, en sus líneas más esenciales, una filosofía de la vida, o concepción del mundo, que ha de rellenarse con detalles concretos sacados del conjunto del Evangelio. En la tercera parte de este libro trataré de mostrar cómo la forma total del Evangelio está determinada por la idea expresada en las palabras «el Logos se hizo carne», donde el contenido del término logos está proporcionado por el prólogo en su conjunto.

INTRODUCCION

Una vez definidos los principales conceptos con que opera el cuarto evangelista, me propongo seguir el argumento del Evangelio capítulo por capítulo.

El libro naturalmente, contiene una división al final del c. 12; división que corresponde a la que se hace en todos los evangelios antes del comienzo del relato de la pasión. Pero aquí se hace más formal. El Evangelio se divide en este punto en dos libros. Lo que sigue en los capítulos 13-20, o 21, si incluimos el apéndice, puede ser llamado con propiedad el libro de la pasión. Los capítulos anteriores corresponden al relato del ministerio en los otros evangelios. El modo como Juan mira este relato puede colegirse de las palabras iniciales del epílogo con que lo cierra en 12,37-50: «a pesar de haber hecho tales signos...». Un nombre adecuado para este relato del ministerio sería «el libro de los signos». Este libro comienza con el c. 2. El c. 1 constituye un proemio. Dividiré, por tanto, mi examen del Evangelio en tres partes, cuyos títulos serán: A. Proemio; B. El libro de los signos; C. El libro de la pasión.

El objetivo de la presente discusión es rastrear el argumento que discurre a lo largo de todo el Evangelio y ver cómo se refleja en la estructura del libro. En este punto es necesario observar que, según muchos críticos recientes, una empresa de este tipo es precaria en el mejor de los casos y probablemente vana, pues (según sostienen) el texto de la obra, según ha llegado hasta nosotros, no presenta el orden que le dio el autor. Se supone que el orden original fue trastornado en fecha temprana de modo fortuito o deliberado, y que de este trastorno resultaron incongruencias y rupturas suficientes para lesionar, si no destruir, cualquier continuidad que el argumento pudiera haber poseído anteriormente.

Se han hecho muchos intentos de mejorar la obra mediante la reordenación de su material. Algunos de ellos han sido (por así decirlo) canonizados al ser adoptados en vastas e importantes ediciones del cuarto Evangelio y en traducciones modernas. He examinado varias de estas reordenaciones, y no puedo admirar suficientemente la paciencia y la infinita ingeniosidad que se han gastado en su elaboración. Naturamente, es imposible negar que la obra puede haber sufrido dislocaciones, y se pueden alegar motivos plausibles para remover ciertos pasajes de su marco actual, cuando parece haber, *prima*

facie, cierta ruptura de la continuidad. Desgraciadamente, una vez que el Evangelio se ha reducido a piezas, su nuevo ensamblaje es susceptible de verse afectado por preferencias, preconcepciones e incluso prejuicios individuales. Sin embargo, la obra se halla ante nosotros en un orden que (exceptuados detalles insignificantes) no varía en la tradición textual, que se puede seguir hasta un período muy temprano. A mi entender, es deber del intérprete, al menos, ver qué se puede hacer con el documento tal como ha llegado a nosotros, antes de tratar de mejorarlo. Esto es lo que yo intentaré hacer. Supondré como hipótesis provisional de trabajo que el orden actual no es fortuito, sino escogido deliberadamente por alguien —incluso si este alguien fue simplemente un escriba que hacía lo que podía—, y que la persona en cuestión (ya sea el autor u otro) tenía en su mente cierto plan, y no era necesariamente irresponsable o corto de inteligencia. Si fallara el intento de descubrir un hilo conductor inteligible del argumento, entonces nos veríamos forzados a confesar que no sabemos cómo se pretendía originalmente que discurriera la obra. Y al contrario, si apareciera que la estructura del Evangelio según lo tenemos, ha sido modelada en la mayoría de sus detalles según las ideas que parecen dominar el pensamiento del autor, entonces se revelaría como no improbable el que tengamos ante nosotros su obra sustancialmente en la forma que él le dio.

Tras un breve estudio del proemio, pasaré al libro de los signos, cc. 2-12. Este parece dividirse de forma natural en siete episodios, cada uno de los cuales consta de una o más narraciones de actos significativos de Jesús, acompañados por uno o más discursos cuyo fin es mostrar el significado de las narraciones.

La segunda división principal, que he propuesto llamar el libro de la pasión, se extiende desde el principio del c. 13 al final de la obra. Parece bastante claro que originariamente el final de esta sección era lo que hoy leemos en 20,30-31, donde tenemos una conclusión formal de la misma. El c. 21, sea obra del evangelista o de otro, tiene el carácter de un *postcriptum* y cae fuera del plan del libro como un todo.

El libro de la pasión está construido sobre un patrón muy semejante al de cada uno de los episodios individuales del libro de los signos. Hay una sola narración continua, la del arresto, el proceso, la crucifixión y la resurrección de Jesucristo, en los cc. 18-20, y una larga serie de discursos, parte diálogo y parte monólogo, en los cc. 13-17, llamados comúnmente los discursos de despedida. Si en este caso la narración sigue a los discursos en vez de que los discursos sigan al relato, como es regla general en el libro de los signos, esta diversidad se hace necesaria por la diferencia de situación[1]. La

[1] Como veremos, los discursos de despedida presuponen la pasión hasta tal punto, que puede decirse que son una consecuencia lógica del relato de la pasión; pero si el autor los hubiera colocado después de este relato habría destrozado el esquema dramático del Evangelio.

narración incluye una cierta dosis de diálogo, principalmente en el relato del proceso de Jesús, así como también en las narraciones de los hechos que siguen a la resurrección. De modo semejante, los discursos incluyen un elemento narrativo en el relato de incidentes en la Ultima Cena. Pero es totalmente acertado decir que en los cc. 13-27 tenemos discursos de Jesús, y en los cc. 18-20 relatos de acontecimientos.

Teniendo presente el paralelismo de estructura con los episodios del libro de los signos, debemos estar en disposición de esperar que los discursos sirven para elucidar la significación del relato. Tal parece ser la intención del evangelista. Esto, sin embargo, es anticipar en cierta medida, los resultados de esta investigación.

I

EL PROEMIO

PROLOGO Y TESTIMONIOS

El c. 1 constituye un proemio a todo el Evangelio. Se divide en dos partes: 1-18, llamada comúnmente prólogo, y 19-51, que podemos llamar, por la índole de su contenido, «testimonios».

Para definir la función de este capítulo en relación con el argumento que sigue, podemos comenzar con la segunda parte del capítulo y compararla con el comienzo del Evangelio según san Marcos. Mc 1,1-15 constituye de forma semejante una introducción o proemio al Evangelio. Pone en escena a Juan el Bautista para que actúe como heraldo de la venida del Mesías; luego refiere el testimonio divino sobre Jesús en su bautismo, y después, tras la tentación en el desierto, lleva a Jesús a Galilea con la trascendental proclamación: «se ha cumplido el tiempo y el reino de Dios se ha acercado».

La sección de Juan que he propuesto llamar «testimonios» realiza en gran parte el mismo recorrido. Comienza con el testimonio de Juan Bautista. Y he de observar que mientras en Mateo y Lucas el Bautista tiene mucho del carácter de predicador de la justicia que le atribuye Josefo, en Juan, como en Marcos, es simplemente un testigo de la llegada del Mesías. Sin embargo, en el cuarto Evangelio su testimonio está más detallado y definido que en Marcos. Así, en Juan, el testimonio del Bautista comprende cosas que Marcos dice directamente. En primer lugar, se hace que el Bautista cite precisamente el texto escriturístico que Marcos cita como narrador en el exordio de su libro «La voz del que clama en el desierto: 'Preparad los caminos del Señor'» (1,23). Así, el mismo Bautista proclama que su ministerio es el preludio inmediato del gran acontecimiento divino. A continuación, no sólo predice, como en Marcos, la venida del Mesías: designa a Jesús como el Mesías (1,29-34). Hace esto sobre la base de una revelación divina. La designación sobrenatural de Jesús como Mesías no es narrada directamente, como en Marcos; la refiere el Bautista, que vio al Espíritu descender como una paloma, y por tanto, bajo la guía divina reconoció a Jesús como Hijo de Dios y como el que bautizaría con Espíritu Santo. Tenemos un curioso

entretejido del relato de Marcos del testimonio del Bautista, «él bautizará con Espíritu Santo», y de la proclamación mesiánica de Jesús, «tú eres mi Hijo, el amado». El único elemento peculiarmente joánico es el título «Cordero de Dios», que el Bautista aplica a Jesús, junto con el título más corriente de «Hijo de Dios». Este título, como intenté mostrar (pp. 235-242), al menos en sus asociaciones principales es un título escatológico. El cordero o carnero astado es una figura apocalíptica que simboliza al jefe que Dios elige para su pueblo.

Hasta aquí, pues, pisamos claramente el mismo terreno que en Mc 1,1-11 y en el *Kerygma* apostólico, según lo atestigua Hch 10 y 13. Jesús es designado Mesías, el inaugurador del nuevo orden del Espíritu, y atestiguado como tal por el representante final de la sucesión profética. Marcos ofrece testimonio confirmatorio en diversos puntos del Evangelio, como, por ejemplo, las confesiones de los endemoniados, de Pedro, de Bartimeo y del centurión junto a la cruz. Juan introduce también las confesiones de Pedro y de otros en el curso de su Evangelio. Pero, además, ha alargado su capítulo introductorio con otra serie más de testimonios. Los relatos de Andrés y Pedro, Felipe y Natanael son descritos con frecuencia como la «llamada» de estos discípulos, y tienen afinidades con «los relatos de vocación» de los sinópticos; pero no está claro que el evangelista pensara de los acontecimientos que describe exactamente igual que Marcos de la llamada de los pescadores y del publicano. Lo que es claro es que se narran en este momento a causa del testimonio confirmatorio que aportan a la mesianidad de Jesús. El evangelista ha citado como testigos, para corroborar el testimonio del Bautista, un número de personajes bien conocidos o típicos. El primero confiesa a Jesús como «Mesías», utilizando el término arameo; el segundo como «aquel de quien Moisés escribió en la Ley y los Profetas»; el tercero como «el Hijo de Dios, el rey de Israel». Todo ello constituye una llamativa apelación a la vigente tradición de la venida del Mesías, que es el cumplimiento de toda profecía, y una declaración de que Jesucristo es ese cumplimiento.

Marcos, después de recoger la proclamación de Jesús como Mesías, lo traslada al escenario de Galilea y lo presenta haciendo por sí mismo el anuncio: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca». De modo semejante, Juan proporciona un clímax al capítulo del testimonio con la proclamación del mismo Jesús: «Os aseguro solemnemente: veréis los cielos abiertos y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del Hombre». Ya he estudiado el uso del título «Hijo del Hombre» en este pasaje (pp. 249-250). Aquí sólo necesitamos observar que en la primitiva tradición cristiana, el título únicamente aparece en labios de Jesús. Dos veces en Marcos, donde otros se dirigen a Jesús como «Mesías», él replica sustituyendo el término por «Hijo del Hombre» (8,29-31; 14,61-62). De igual forma aquí, después que los testigos han acumulado títulos mesiánicos tradicionales, Jesús replica con esta fórmula misteriosa. Clara-

mente, Juan intenta afirmar la tradición primitiva de que fue el título «Hijo del Hombre» el que Jesús utilizó para expresar su dignidad, su misión y su destino, y le hace pronunciarlo con toda solemnidad aquí, al final del capítulo de los testimonios. Como en Marcos toda la narración, a partir de este punto, discurre bajo la rúbrica «el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca», así en Juan el resto del Evangelio está dominado por esta revelación del Hijo del Hombre. Ambas expresiones, «reino de Dios» e «Hijo del Hombre» designan realidades escatológicas de las que se dice ahora que están presentes en la historia. El lenguaje misterioso sobre los cielos abiertos y los ángeles que suben y bajan ha de entenderse, como hice ver, sobre la base de la exégesis judía de la visión de Jacob, en la que es puesto en conexión con el Siervo de Dios de Isaías. El Hijo del Hombre, lo mismo que el Siervo, es el representante inclusivo del verdadero Israel de Dios, sobre el cual reposa la gloria. Los ángeles de la gloria van y vienen, manteniendo en perpetua unidad lo celeste y lo terreno. El lenguaje es altamente mitológico y simbólico. Su significado puede expresarse de otra manera con dos frases del prólogo: «el unigénito en el seno del Padre», «el Logos hecho carne».

Por tanto, no sería exacto entender la declaración hecha a Natanael como la promesa de una revelación que tendría lugar después de la vida encarnada de Cristo, es decir, como referencia a una segunda venida. Ni tampoco sería posible encontrar la prometida visión del Hijo del Hombre en un acontecimiento particular de los que se narran de su vida. Toda la serie de «signos» que sigue, que culmina en el signo supremo de la cruz y la resurrección, *es* la visión de los cielos abiertos y de los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del Hombre. Y estos «signos» son historia. «El Logos se hizo *carne* y nosotros hemos visto su gloria». Por tanto, cualquier otra cosa que pudiera ser el relato evangélico, siempre será una apocalipsis realizada.

Entonces, ¿cómo encaja el prólogo, 1,1-18, en esta concepción de la intención de 1,19-51? Formalmente, puesto que 19-51 corresponde a Mc 1,4-15, debe en algún sentido corresponder a los versículos iniciales de Marcos, que anuncian el tema del cumplimiento de las profecías. Y así es. He intentado mostrar que cualquier otra cosa que sea el Logos del cuarto Evangelio, por un lado es la palabra del Señor por la que fueron hechos los cielos, que vino a Israel a través de los profetas, fue rechazada por el pueblo en general, pero encontró aceptación en el resto fiel, al que concedió la condición de hijos de Dios. Esta palabra profética, dice el evangelista, no se cumplió meramente en el sentido de que lo que dijo resultó verdad. Se cumplió en un sentido más profundo. La misma Palabra, la palabra que procede de la boca de Dios y no puede volver a él vacía, encontró encarnación real y actuó creadoramente como al principio. ¿Cómo podía el escritor afirmar de modo más expresivo la convicción fundamental del *kerygma* apostólico de que todo el sentido de la profecía

se realiza exhaustivamente en el relato evangélico? La misma idea del cumplimiento de la palabra de Dios aparece de nuevo en 1,17, en la contraposición de la Ley de Moisés con Cristo. La Torá se concebía como palabra del Señor; su contenido y carácter se describían como *ḥesed wĕ'emet*, «gracia y verdad». El evangelista afirma que la Torá no trajo, en sentido pleno, la gracia y la verdad, pero sí Cristo. Por tanto, la Torá no es más que una sombra de la verdadera palabra de Dios, que vino en su plena realidad con Cristo Jesús.

Pero, como hemos visto, es imposible limitar el término Logos al significado de «palabra». Es también la sabiduría divina, el análogo hebreo a la vez del mundo platónico de las ideas y del logos estoico: es ese pensamiento de Dios que es el designio trascendente del universo y su significado inmanente. Estamos aquí en un mundo de concepciones para el que la escatología es extraña. La escatología es presentada en un molde temporal. Habla de esta edad y de la que ha de venir. El evangelio escatológico primitivo del cristianismo declaraba que lo que había de venir ha venido: «Las cosas antiguas han desaparecido: ved que han llegado a la existencia nuevas cosas». Por otra parte, el prólogo se basa en la concepción filosófica de dos órdenes de ser, distintos no por sucesión en el tiempo, sino por la mayor o menor medida de realidad que poseen. Existe el orden de la realidad pura, trascendente y eterna, que es el pensamiento mismo de Dios, y existe el orden empírico, que sólo es real en la medida en que expresa el orden eterno. A varios niveles —la creación inferior, la raza humana, la humanidad iluminada espiritualmente—, el mundo muestra una creciente penetración del orden inferior por el superior, un creciente dominio de la luz sobre las tinieblas, del ser sobre el no-ser, de la verdad sobre el error. En términos de tal filosofía, el carácter absoluto de la revelación cristiana queda afirmado en una proposición que declara que en una sola área del universo de espacio y tiempo los fenómenos han absorbido completamente la realidad del arquetipo eterno, y que este área coincide con la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. El término del evangelista para designar el orden fenoménico de ser, en la medida en que se manifiesta en la humanidad, es «carne» (3,6). De acuerdo con esto, la proposición fundamental toma la forma de «el Logos se hizo carne».

Así, pues, el prólogo representa una total reinterpretación de la idea que en los versículos finales del capítulo es expresada en términos de la «escatología realizada» de la Iglesia primitiva. La doctrina del Logos es colocada en primer lugar, porque al dirigirse a un público educado en la religión superior del helenismo, el escritor desea ofrecer la idea del Logos como el medio más apropiado para introducirlos en el contenido central del Evangelio, por medio del cual puede conducirlos a la realidad histórica de su relato, cuyas raíces se

hunden en la tradición judía, «pues la salvación viene de los judíos» (4,22). Existe una amplia equivalencia de las dos proposiciones: «El Logos se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria» y «veréis los cielos abiertos y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del Hombre». Ambas contienen en resumen la sustancia de lo que el evangelista está ahora a punto de relatar.

II

EL LIBRO DE LOS SIGNOS

PRIMER EPISODIO:

EL NUEVO COMIENZO
(2,1-4,42)

Los capítulos 2,1-4,42 contienen dos relatos distintos y dos secciones de material discursivo, todo ello girando, en un sentido amplio, en torno a un tema común; un tema cuya mejor caracterización le daría quizá el aforismo paulino: «lo viejo ha pasado; existe ya algo nuevo» (2 Cor 5,17)[1]. En 2,1-10 agua es sustituida por vino; en 2,14-19 se predice un nuevo templo; el diálogo con Nicodemo en el c. 3 habla de nuevo nacimiento; el diálogo con la samaritana en el c. 4 contrasta dos realidades: el pozo de Jacob con el «agua viva» y los antiguos cultos de Jerusalén y Garizín con el culto «en espíritu y verdad», para el cual ya está maduro el tiempo. Por tanto, el mejor modo de tratar estos dos capítulos es considerarlos como un único acto o episodio complejo, que consta de dos «signos» o acciones significativas y dos discursos que desarrollan su significación.

1) El relato del milagro de Caná, 2,1-11, presenta, en el comienzo mismo del libro de los signos, un ejemplo particularmente llamativo de un rasgo de este Evangelio que volverá a aparecer frecuentemente. Lo podemos llamar ironía de Juan. Exteriormente, aquí tenemos un ingenuo relato de un prodigio en unas bodas de pueblo. En el relato hay realismo, ojos atentos a los caracteres y a los detalles aparentemente triviales (las vasijas de piedra contienen unos cien litros cada una); hay incluso un rasgo de humor hogareño en la observación del maestresala: «todos sirven primero el mejor vino y sacan el más flojo cuando la concurrencia está ya bebida; tú, en cambio, has guardado el vino bueno para el final». Y sin embargo, se nos dice: «Jesús hizo esto como comienzo de sus signos y así

[1] Así Walter Bauer *ad loc*, citando el prólogo monarquiano a este Evangelio: «ut veteribus inmutatis nova omnia quae a Christo instituuntur appareant».

manifestó su gloria». Estas últimas palabras recuerdan (y es claro que el narrador pretendía que las recordaran) las palabras del prólogo: «La Palabra se hizo carne y acampó entre nosotros, y hemos visto su gloria». El relato, por tanto, *no* ha de tomarse por lo que parece a primera vista. Su verdadero sentido está más hondo. No se nos da una clave directa para llegar a este sentido más profundo, como ocurre con algunos otros signos. Debemos buscarla a partir de una consideración del trasfondo general de pensamiento presupuesto en los primeros lectores.

El banquete mesiánico es un símbolo muy usado en el judaísmo y en el cristianismo primitivo. Una boda proporciona la imaginería en varias de las paróbolas sinópticas. En el Apocalipsis de Juan aparece como la «cena de bodas del cordero» (Ap 19,7-9). Esta imaginería pasó al simbolismo eucarístico de la Iglesia. En el arte cristiano primitivo la escena del milagro de Caná es frecuentemente la contrapartida de la escena de la multiplicación de los panes, en alusión al pan y al vino de la eucaristía; y bien pudiera ser que incluso los primeros lectores cristianos de Jn 2,1-11 pensaran en el conjunto de ideas eucarísticas, y que la intención del autor fuese que pensasen en ellas. Sin embargo, no se hace alusión explícita a ellas y el lector no cristiano no podía sospecharlas. En la tradición que de la enseñanza de Jesús han conservado los evangelios sinópticos, el «vino nuevo» aparece en un contexto que hace referencia al efecto demoledor que tiene Jesús en las instituciones existentes [2]; no obstante, no puede decirse que fuera un símbolo regular de su enseñanza o ministerio, de igual modo que no lo es la imagen asociada de un remiendo nuevo en un tejido viejo. En todo esto podemos encontrar indicaciones valiosas del contexto de pensamiento e imaginación en el que el relato de Caná pudo tomar forma en la mente del autor; pero no proporciona una clave clara de la que pudiera esperarse que el lector contemporáneo la captara.

Quizá la mejor clave para él es la proporcionada por Filón en un pasaje donde habla de Melquisedec, que «presentó pan y vino» a Abrahán (Gn 14,18). Recuerda Filón que los ammonitas y moabitas negaron avaramente a Israel el pan y el agua en el desierto; «pero Melquisedec», continúa, «presentará *vino en vez de agua* y dará a nuestras almas una bebida pura, para que puedan llegar a estar poseídas por esa divina intoxicación que es más sobria que la sobriedad misma, porque él es Logos-sacerdote y tiene como porción suya al que existe por sí mismo» [3] (*Leg. Alleg.* III, 79ss). «En vez de agua, vino», eso es de lo que trata nuestro relato. Sin esperar obtener de Filón una definición rigurosa del vino de Dios, que pudiera aplicar-

[2] Mc 2,22 y paralelos.

[3] El pasaje podía traducirse también: «El término 'sacerdote' significa aquí el Logos, cuya porción es el que existe por sí mismo», pero la construcción adoptada arriba es más probable.

se directamente al cuarto Evangelio, podemos revisar provechosamente algunas de las ideas que asocia con él.

En *De Somn.* II, 249, el Logos, como «escanciador y maestresala de Dios», derrama copas sagradas «de gozo verdadero». En *Quod Deus Immutabilis,* 158, comentando Núm 20,17-20 como una alegoría de la búsqueda de la sabiduría, dice: «No bebería de una cisterna aquel a quien Dios da como bebida pura vino, algunas veces por medio del ministerio de algún mensajero (o ángel), a quien ha designado escanciador, y a veces con su propia mano, sin ningún intermediario entre el dador y el receptor». En *Leg. Alleg.* I, 84 «bebe la bebida que despierta» se dice de un hombre que alaba a Dios como debe ser alabado, cuando la mente sale de sí misma y se ofrece a sí misma a Dios» [4]. En *De Somn.* II, 183, el escanciador «recibe copas de gracia perenne». *Ibid.* 190, hay una vid que pertenece a la «dicha»; la embriaguez que produce es la «sagacidad pura»; el escanciador toma del cuenco divino que Dios mismo ha llenado con virtudes «hasta el borde» (cf. «hasta arriba», Jn 2,7). Asimismo, en *De Fuga,* 166, el «sabio que aprende y se instruye a sí mismo... no ha obtenido progreso a causa de estudios, ejercicios y esfuerzos, sino que en el momento de su nacimiento encontró de golpe la sabiduría completa, caída como lluvia desde arriba, desde el cielo, y atrayendo su corriente pura ha estado de fiesta y continuado borracho con esa sobria intoxicación que va acompañada de la rectitud de la razón». Así, el vino que el Logos-sacerdote presenta «en vez de agua» simboliza los dones divinos de gracia, gozo, virtud, sabiduría y semejantes; de hecho simboliza todas aquellas cosas que para Filón caracterizan la vida superior o espiritual. Por tanto, podemos reconocer en él un símbolo apto de todo aquello que, según el cuarto evangelista, Cristo ha traído al mundo, sin especificarlo más por el momento. Más adelante aprenderemos más sobre la «vid verdadera» y su fruto.

¿Qué es, pues, el agua que es sustituida por este vino de Dios? El evangelista nos ha dado una pista cuando dice que las vasijas de piedra estaban allí «según las purificaciones de los judíos». Representan todo el sistema de la observancia ritual judía, e implícitamente la religión a ese nivel, en cualquier lugar que se encuentre, en cuanto distinta de la religión al nivel de la «verdad» (cf. 4,23-24). Por tanto, el primero de los signos simboliza ya la doctrina de que «la Ley fue dada a través de Moisés; la gracia y la verdad por medio de Jesucristo» [5].

[4] Esto nos recuerda el culto «en espíritu» de Jn 4,23-24.

[5] De forma semejante Orígenes: «En su primera visita [a Caná] nos trae gozo... y nos da a beber del vino que procede de su poder, que era agua cuando fue sacada, pero se convirtió en vino cuando Jesús la transformó. Y, en verdad, antes de Jesús la Escritura era agua, pero desde el tiempo de Jesús se ha convertido en vino para nosotros». Orígenes ve acertadamente que el agua «de la purificación de los judíos» es la letra del Antiguo Testamento, pero limita excesivamente la transformación a darle una interpretación «espiritual». Véase Orígenes, *Comm. in Joann.* XIII, 62, 279-280.

Así es como se manifiesta la gloria de Cristo: mediante un signo que proclama la verdad de que con su venida el viejo orden religioso es reemplazado por un orden nuevo. Seguramente no carece de significación el que esta manifestación tenga lugar «al tercer día». La dificultad con que se tropieza para basar una cronología convincente de acontecimientos sobre este dato es conocida. Pero el «tercer día», en la tradición cristiana, era desde los primeros tiempos, el día en que Cristo manifestó su gloria en la resurrección de entre los muertos. Concuerda con el punto de vista de este evangelista que todo el ministerio encarnado de la Palabra debe tener el carácter del «tercer día» de su gloria.

2) De Galilea se nos lleva a Jerusalén, y aquí está a mano un símbolo inevitable del viejo orden religioso: el Templo con su sistema sacrificial. El evangelista ha utilizado para su propósito el relato de la purificación del templo, que aparece también en los evangelios sinópticos. Aquí es ofrecido en una redacción que sustancialmente difiere poco de la versión de Marcos, aunque sin mucha dosis de acuerdo verbal.

Es en los comentarios añadidos al acto de la «purificación» donde aparece el elemento joánico distintivo. Las dos citas del Antiguo Testamento que Marcos pone en boca de Jesús, tomadas de Is 56,7 y de Jr 7,11, no aparecen en Juan; pero aparentemente han sido sustituidas por dos *testimonia* diferentes. Al expulsar a los mercaderes, Jesús dice: «No hagáis de la casa de mi Padre un mercado». Parece posible que esto sea una alusión a Zac 14,21, «en aquel día ya no habrá *kena'anī* en la casa del Señor», si *kena'anī* ha de tomarse en el sentido de «traficante» y no de «cananeo». Después de todo, el profeta acaba de invitar «a todas las familias de la tierra» a subir a Jerusalén a la fiesta de las Chozas, y no parece que haya razón aquí para una exclusión de los cananeos a última hora. Hay una alusión bastante clara a este capítulo de Zacarías, en Jn 7 (cf. *infra*, 350-351) y es probable que también aquí el evangelista pretenda que tengamos presente la profecía del «día del Señor» y la veamos cumplida en la expulsión de los «traficantes» del templo[6].

En lo que sigue, la significación de toda la escena se hace más precisa. Los judíos piden un signo que justifique la acción de Jesús, como en Marcos preguntan por su autoridad. El replica: «Destruid este templo y en tres días lo levantaré». El sentido no es inmediatamente claro. ¿Son la destrucción del templo y su reconstrucción subsecuente el «signo» deseado? Para Juan, un «signo» es algo que ocurre de hecho, pero entraña un significado más profundo que el acontecimiento mismo. En cambio, la destrucción del templo, con su subsecuente reconstrucción, no es (no lo es ciertamente en la visión del evangelista) una cosa que ocurra realmente: la expresión es metafórica y está en lugar de algo totalmente diferente de la destrucción

[6] Para el segundo *testimonium*, cf. *infra*, 303.

y restauración de un edificio. En 6,30, después de la multiplicación de los panes, los judíos, de igual forma, piden un signo, sugiriendo que podría tomar la forma de una renovación del don divino del maná. Pero, en respuesta, Jesús no promete ningún hecho significativo todavía por acontecer; ofrece una interpretación de lo que ya ha ocurrido. Es decir, invita a sus interrogadores a ver en el acontecimiento real de la multiplicación de los panes el signo que desean. Hasta ese momento, aunque han comido los panes, no han visto el signo[7]. Parece que lo más acertado es entender el presente pasaje en un sentido semejante. En las palabras «destruid este templo y en tres días lo levantaré», Jesús no está prometiendo un acontecimiento significativo aún por venir, sino invitando a sus interrogadores a ver en el acontecimiento real de la purificación del templo el signo que desean[8]. La purificación del templo, es decir, la expulsión de los animales sacrificiales de sus atrios, significa la destrucción y la sustitución del sistema de observancia religiosa del que el templo era el centro: un «templo» nuevo en lugar del viejo. Los oyentes (según la técnica regular de Juan) entienden la frase en su sentido estrictamente literal para preparar el camino a una interpretación más profunda. Esta interpretación más profunda, añade el evangelista, sólo pudo ser plenamente entendida a la luz de la resurrección de Cristo (2,21-22).

El pensamiento se hace ahora altamente complejo. La idea principal, la de la sustitución del viejo templo (u orden religioso) por uno nuevo es bastante evidente, y es de aquí de donde se pretende que parta el lector. Pero esta idea es situada dentro del contexto de la muerte y resurrección de Jesucristo. El segundo *testimonium*, «el celo de tu casa me devorará», es cita de Sal 68(69),10. Este salmo pertenece a un grupo de salmos del justo sufriente, que desde tiempos primitivos proporcionaron muchos *testimonia* a la pasión de Cristo[9]. Lo que esta cita implica es que, como el justo sufriente del salmo pagó el precio de su lealtad al templo, así la acción de Jesús al purificar el templo le acarreará aflición. En la tradición sinóptica, la purificación lleva directamente a la pasión[10] El relato está incrustado en un contexto que habla del rechazo de Israel: la higuera maldita, la montaña arrojada al mar, los viñadores homicidas. Las autoridades se exasperan al oír estas palabras y traman el prendimiento de Jesús. Tras una serie de controversias acerca de varios puntos, sigue la predicción de la ruina del templo (Mc 13,2), que se esgrime contra Jesús en su proceso (14,58) en una forma que se asemeja a Jn 2,19:

[7] Cf. *infra*, 335-336.

[8] Así Orígenes, *Comm. in Joann.* X, 24, p. 184 (respecto a la purificación del templo): «Creo que obró un signo más profundo, de modo que entendamos que estas cosas son un símbolo de que el servicio de ese templo no ha de llevarse a cabo ya por medio de sacrificios perceptibles, etc.».

[9] Sal 68,5 citado en Jn 15,25; 10, en Rom 15,3; 22, en Mt 27,48; Jn 19,28-29; 26, en Hch 1,20.

[10] Para lo que sigue, cf. *Las parábolas del Reino* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974) 124-127.

«destruiré este templo (hecho por manos humanas) y en tres días construiré otro (no hecho por manos humanas)» [11]. Podemos concluir que el dicho en cuestión estuvo desde el principio asociado a la vez con la idea de la superación del viejo orden de la religión judía y con la muerte de Jesús: con su muerte y seguramente con su resurrección; porque los «tres días» están demasiado íntimamente unidos con la resurrección para ser utilizados sin una referencia implícita a ella. Así, pues, Juan es fiel a una tradición establecida cuando dice que este dicho no podía ser entendido plenamente hasta después de la resurrección, que arrojó también luz sobre la Escritura (sobre el Sal 68, en primer lugar, pero también sobre todo el *corpus* de *testimonia*). Es teniendo en cuenta todo esto como debemos leer Jn 2,21: «él hablaba del templo de su cuerpo». La asociación o identificación, del templo que ha de ser destruido y levantado con el cuerpo de Cristo no está de ningún modo forzada en el pasaje: está implícita en la tradición, puesto que el proceso por el que se realiza la transición de lo viejo a lo nuevo es idéntico al proceso de la muerte y resurrección de Cristo. Juan únicamente lo ha explicitado. Sin embargo, se podía esperar que sus lectores cristianos de Efeso llevasen su entendimiento del pasaje un poco más allá. En documentos que ciertamente están en conexión con Efeso, la Iglesia es a la vez «cuerpo de Cristo» y «santuario de Dios» [12]. El lector instruido, por tanto, concluiría que el nuevo orden religioso que Cristo inaugura es el de la Iglesia, que es un cuerpo [13]. Es altamente probable que el evangelista pensara en esto, pero la idea no es esencial para la continuación de su argumento, y sus lectores helenísticos no la encontrarían espontáneamente en el texto.

Resumiendo, parece claro que tanto el milagro de Caná como la purificación del templo son signos que significan la misma verdad fundamental: que Cristo ha venido a inaugurar un nuevo orden religioso. El elemento nuevo que introduce el segundo signo es la alusión críptica a la muerte y resurrección de Cristo [14], que en esta etapa

[11] Si hemos de comparar las formas del dicho en Mc y Jn, debemos observar que los sofisticados adjetivos griegos χειροποίητος (Herodoto, Platón, etc., pero adoptado en los LXX para "עשׂה") y ἀχειροποίητος son casi con certeza secundarios, y que διὰ τριῶν ἡμερῶν es un griego más elegante que ἐν τρισὶν ἡμέραις, mientras que en Juan el uso del imperativo en la prótasis de una oración condicional (que representa un idiotismo hebreo bien conocido) y el no literario ἐν τρισὶν ἡμέραις sugieren que estamos más cerca de las formas primitivas semíticas del dicho; deberíamos traducir: «Si este templo es destruido, lo levantaré en tres días». La forma condicional es apropiada en una estilística narrativa.

[12] 1 Cor 12,27; 3,16 —escrita en Efeso— y Ef 4,12; 2,21, probablemente dirigida, si no a Efeso mismo, por lo menos a lectores de la provincia de Asia.

[13] Cf. Orígenes, *Comm. in Joann*, X, 35 (20), p. 197: «el Templo y el cuerpo de Cristo, según una de las interpretaciones, me parece ser tipo de la Iglesia, etc.».

[14] Esta asociación con la pasión animaría al lector instruido a ver también en el vino de Caná un símbolo eucarístico de la pasión, aunque ninguna alusión a ésta aparece en la superficie.

del relato ha de observar el lector no instruido con la expectación de una clarificación mayor conforme avanza la obra. Mientras tanto, el tema general va a recibir nueva ilustración en los discursos que siguen.

3) El primero de los discursos toma la forma de un diálogo dramático, 3,1-10, que se convierte en monólogo a partir de este punto. Se han hecho varios intentos para determinar en qué punto se supone que acaba la conversación con Nicodemo y empieza una nueva exposición. Pero en realidad, aunque el discurso se aparta del tema inmediato, que es el nuevo nacimiento, existe continuidad hasta 3,21. La transición del diálogo al monólogo es característica del estilo de este escritor.

Jesús es confrontado con un representante del orden viejo que está siendo reemplazado; un representante peculiarmente favorable y amistoso: «el maestro de Israel». Por tanto, mayor es el énfasis que recae sobre el inexorable pronunciamiento: «Si uno no nace de nuevo [15] no podrá ver el reino de Dios» [16]. Nicodemo, desempeñando el papel que se espera de los interlocutores en los debates joánicos, toma la afirmación en sentido estrictamente literal y así prepara el camino para una clarificación del significado. Sin embargo, es un recurso dramático apropiado que un rabino judío ortodoxo encuentre extraña la idea del nuevo nacimiento, porque de hecho, a pesar de la máxima frecuentemente citada «el prosélito es como un niño recién nacido» y algunas locuciones parecidas, el judaísmo rabínico nativo no parece haber tenido en este período una verdadera doctrina de la regeneración [17]. Se sugiere a veces [18] que el antecedente directo de la doctrina de Juan sobre la regeneración ha de encontrarse en ideas como las expresadas en el dicho sinóptico: «Si no os hacéis como niños no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 18,3). Pero el dicho de Jesús con Juan se mueve en una esfera diferente de pensamiento. Lo que en el judaísmo y en el cristianismo primitivo está cerca de la doctrina joánica del nuevo nacimiento es la concepción escatológica de la transfiguración de los bienaventurados en formas de gloria celeste en la edad venidera [19]. Esta transfiguración es denominada «la regeneración» en Mt 19,28. Armoniza con la transmutación joánica de la

[15] No es necesario aquí discutir si ἄνωθεν significa aquí «desde arriba» o «de nuevo». Es probable que el evangelista fuera perfectamente consciente de la ambigüedad y quisiera sugerir ambos significados. En 3,31 ἄνωθεν significa ciertamente «desde arriba».

[16] «Reino de Dios» no aparece en este Evangelio fuera del presente discurso, aunque el evangelista se interesa por la realeza de Cristo (18,36) y ciertamente desarrolla más el aspecto real de la mesianidad que ningún otro escritor del Nuevo Testamento, cf. *supra*, 234-235. Sin embargo, el uso de la expresión «Reino de Dios», como uno de los modos de designar el nuevo orden en religión, tiene sus raíces en la tradición del cristianismo primitivo representado por los evangelios sinópticos. Cf. *Las parábolas del Reino*, 65-73.

[17] Véase el material recogido por Strack-Billerbeck *ad loc.* vol. II, 420-423.

[18] Cf. Orígenes, *Comm. in Joann.* (Brooke) Frag. 35: «Exhortando a este nacimiento, Jesús decía a los discípulos: Si no volvéis a haceros como niños...».

[19] Por ejemplo, Henoc 25,6; 50,1; 2 Bar 51,1-10. Cf. también 1 Cor 15,51-52.

escatología el que este «nuevo nacimiento», en vez de estar localizado en un futuro escasamente imaginable, se convierta en la condición para entrar en el «reino de Dios» (o en «la vida eterna») aquí y ahora, y de este modo deja de ser concebido como un milagro bruto en el plano cuasifísico y adquiere una significación genuinamente religiosa.

En respuesta a la dificultad de Nicodemo, se explica la idea del nuevo nacimiento. El nuevo nacimiento es necesario porque existen dos niveles de existencia: uno, la esfera de la «carne», el otro, la del «espíritu». En cada nivel lo semejante produce lo semejante. Si ponemos «mente» en lugar de «espíritu» [20], se vería al punto con claridad lo cerca que estamos de la extendida concepción helenística de los dos órdenes de existencia: el mundo superior, que es la esfera de la Mente, en el que habitan la luz y la inmortalidad, y el mundo inferior, que es la esfera de la materia o de las tinieblas. Diversas formas del «misticismo helenístico» encaran el problema de la liberación del hombre de la materia y su ascenso al reino de la Mente, y se ofrecen a resolverlo mediante varias clases de iniciación. Por ejemplo, en *C.H.* IV, llamado *El Cuenco,* un hombre puede alcanzar el conocimiento y llegar a ser perfecto por medio del «bautismo» en el gran cuenco que Dios ha llenado de «mente» (IV, 4; cf. 6). En *C.H.* XIII (*De Regeneratione*) el iniciado dice: «he nacido en la mente» y esto es la «regeneración» (XIII, 1. 3). En términos semejantes, nuestro evangelista habla de «el que ha nacido del espíritu». El tema principal del discurso es, por tanto, el paso del hombre del orden inferior de existencia, el reino de la «carne», al orden superior de existencia, el reino del «espíritu», que es el único en que la «vida eterna» es su heredad. Este paso al mundo superior de existencia es el que ha sido simbolizado por la conversión del agua en vino y por la purificación (= transformación o destrucción y renovación) del templo.

El diálogo sobre el nuevo nacimiento deja todavía perplejo a Nicodemo: «¿Cómo puede ser esto?», son sus últimas palabras antes de sumirse en el silencio. El lector, en este primer estadio, no esperará tener en mano todos los datos para contestar a la pregunta de Nicodemo; pero ha leído el prólogo, y observará que la expresión de 3,5.6.8, «nacer del espíritu», es un eco de la expresión «nacer de Dios», que se encuentra en 1,13. Allí se explicaba que ser «hijo de Dios» no es el resultado de un proceso comparable con el del nacimiento físico, «de la sangre, de deseo carnal, de la voluntad del varón». «Al recibir el Logos» es cuando el hombre adquiere el derecho de ser hijo de Dios. Esto, efectivamente, disocia la idea del nuevo nacimiento, en el sentido joánico del término, de toda noción mitológica de generación divina, tal como eran corrientes en amplios círculos de la sociedad helenística, y debe tomarse como lo que domina toda la discusión del tema en el presente pasaje.

[20] Cf. *supra,* 229-231.

El monólogo a que pasa el discurso tras la retirada de Nicodemo en 3,11, trabaja con las ideas del prólogo. Habla del «Unico», el Hijo del Padre, que es el portador de la vida y la luz. Así como en el prólogo el Logos, el «único del Padre»[21], el portador de la vida y la luz, se hico carne y reveló (o explicó, ἐξηγήσατο) al Padre, así en 3,11-12 el «Hijo único del Padre» desciende del cielo trayendo vída y luz al mundo. Este, debemos entender, es el trasfondo de la idea del nuevo nacimiento, según se propone aquí. La encarnación del Logos es, en otros términos, el descenso del Hijo del Hombre, del Hombre celeste, a la esfera inferior, al reino de la carne. Es sólo el Hombre celeste (como admitiría inmediatamente un lector helenístico) el que, habiendo bajado, sube al cielo de nuevo. Su bajada y subida abren a los hombres la posibilidad de recibir vida eterna, es decir, de ascender a la esfera del «espíritu»; en otras palabras, la posibilidad del nuevo nacimiento. La posibilidad se convierte en realidad para los que tienen fe en el Hijo, lo que equivale (en los términos del prólogo) a «recibir al Logos», con el consiguiente derecho de ser hijos de Dios.

Hasta aquí el pensamiento de este discurso, entendido con referencia al prólogo, proporciona una guía luminosa para el significado del nuevo nacimiento. Sin embargo, el evangelista, según su estilo habitual, deja caer una afirmación más, que por el momento permanece críptica en parte, pero que se hará diáfana en el desarrollo ulterior del esquema del Evangelio. «Como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así el Hijo del Hombre debe ser levantado, para que todo el que crea en él pueda poseer la vida eterna». La importancia de esto para la discusión, hasta un cierto punto, está bastante clara. El verbo ὑψοῦσθαι es un sinónimo de ἀναβαίνειν. En el lenguaje de la Iglesia primitiva, ésta es una de las maneras de hablar de la ascensión de Cristo. Parece, pues, que la ἀνάβασις, o ὕψωσις, de que el evangelista está hablando es, en cierto sentido, *como* la ὕψωσις de la serpiente de bronce que Moisés alzó ante los israelitas que morían en el desierto. ¿Cuál es el punto de comparación? No hay nada en el contexto que nos oriente. Sin embargo, los lectores de los LXX recordarían que la serpiente era, en palabras del libro de la Sabiduría, «un símbolo de salvación» (Sab 16,6): significaba el medio por el que los hombres pasaban de la muerte a la vida. El libro de los Números narraba que se estaba produciendo una gran mortandad en el pueblo, pero cuando la serpiente de bronce fue alzada, el hombre que moría, «levantaba los ojos hacia la serpiente y vivía» (Nm 21,9). El autor de la Sabiduría comenta acerca de esto que no fueron salvados «por la cosa contemplada», sino por Dios,

[21] El término υἱός no se encuentra en el prólogo, a no ser que aceptemos la lección ὁ μονογενὴς υἱός en 18; pero uno que es «unigénito» con relación a un «padre» no puede ser otro que el *hijo* único, aunque μονογενής (de μόνος y γένος) no significa (en esta época al menos) «el único engendrado» (μονογέννητος), sino «único en su género».

el salvador de todos. Siguiendo una línea similar de interpretación, un comentario rabínico dice que el significado de Nm 21,13-14 no es que la serpiente matara o hiciera vivir, sino que «cada vez que Israel dirige su mirada a lo alto y hace a su corazón subordinado a su Padre del cielo, son curados» [22]. También para Filón el «mirar» a la serpiente proporciona la clave para el sentido del pasaje. Para él, la serpiente es la contrapartida de la serpiente que tentó a Eva. La última representa al «placer», la primera la «templanza»; y así, «si la mente, aguijoneada por el placer, la serpiente de Eva, puede mirar con las facultades del alma a la hermosura de la templanza, la serpiente de Moisés, y *por medio de ella a Dios mismo,* vivirá: basta con que mire y contemple» (*Leg. All.*, II, 81). Indirectamente, por tanto, el conjunto de la transacción simboliza la consecución de la vida por medio de la visión (o conocimiento) de Dios; lo cual, reconociendo el cambio usual de énfasis cuando pasamos del judaísmo palestinense al helenístico, no es fundamentalmente distinto de la interpretación rabínica. Pero encaja en los modelos helenísticos no judíos de pensamiento. Así, en el tratado hermético conocido como *El Cuenco* el autor habla de «la imagen de Dios, que si la miras fijamente y la contemplas con los ojos del corazón... encontrarás el camino hacia lo de arriba; o mejor, la imagen misma te guiará, porque esta visión posee una propiedad peculiar: empuja a los que contemplan y los arrastra hacia lo alto, como dicen que el imán atrae al hierro» [23]. Parece, pues, que para los pensadores helenísticos la elevación de la serpiente de bronce podría significar muy bien los medios por los que, a través de su «imagen», la mente podía ser atraída hacia lo alto, a la visión de Dios, que confiere vida eterna. Hasta aquí, de un lector helenístico que tuviera cierta familiaridad con las enseñanzas de judíos helenísticos, como Filón, podía esperarse que fuera capaz de seguir el pensamiento del escritor. No obstante, ὑψοῦσθαι es una palabra un tanto inesperada en el contexto, y hay algo críptico u oracular en la frase, que necesita una explicación ulterior. A medida que la obra avanza, el término ὑψοῦσθαι adquirirá una significación nueva y sobresaliente [24].

Por tanto, los vv. 13-15 están relacionados directamente con el tema del nuevo nacimiento a la vida eterna. La posibilidad de dicho nuevo nacimiento está condicionado por el descenso del Hijo del Hombre y su ascenso o «elevación». Se pasa luego a indicar la causa ori-

[22] Roš haš-Sana 3,8, en S.-B. *ad loc.*, citado en su totalidad por Odeberg, *ad loc.*, 107 (su traducción se cita arriba). Su larga nota, 98-113, recoge muchos comentarios de diversas fuentes.

[23] *C.H.* IV, 11. En IV, 5 los iniciados en la gnosis mediante el proceso llamado allí «bautismo» en la Mente son descritos como «los que se han elevado a sí mismos». Nuestro evangelista rechazaría la sugerencia de que un hombre puede «elevarse a sí mismo» a la esfera de la vida, pero estaría fácilmente de acuerdo en que el Hijo del Hombre, al ser elevado, atrae hacia arriba a los hombres como un imán; de hecho, esto es lo que viene a decir: «y cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (12,32).

[24] Cf. *supra,* 375-379.

ginante de este descenso-ascenso: el amor de Dios al mundo. La afirmación de 3,16 es realmente fundamental para la posición del autor, y se pretende que el lector la tenga presente a lo largo de las discusiones siguientes, aunque poco más se dice sobre el amor de Dios hasta que con el c. 13 se convierte en un tema dominante.

Con el v. 17 el argumento pasa de la idea de vida a la de luz, una transición constante en este Evangelio, pues el Logos es la unión de la vida y la luz. Así, pues, para ofrecer una afirmación equilibrada, es necesario añadir que mientras la venida de Cristo al mundo es en su intención primordial la apertura del camino del nuevo nacimiento a la vida eterna, es también la venida de la luz; y la luz juzga inevitablemente. Juzga en el sentido de que los hombres *pronuncian* sentencia sobre sí mismos mediante su respuesta a Cristo. Hay algunos que prefieren las tinieblas a la luz. Ellos mismos se condenan. Este es el juicio del mundo, llevado a cabo con la llegada de Cristo, quien, sin embargo, no vino a juzgar, sino a dar vida.

Así, pues, el discurso, partiendo de la idea del nuevo nacimiento como iniciación a la vida eterna, se ha convertido en una especie de programa de toda la obra de Cristo, adelantando brevemente ciertas ideas que irán reapareciendo para una discusión más amplia conforme avanza la obra; en especial las de la «elevación» del Hijo del Hombre, la del amor de Dios al mundo y las de luz y juicio.

El pasaje que sigue a continuación, 3,22-36, tiene el aspecto de un nuevo comienzo. Hay un cambio de escena, un breve relato que proporciona el marco para un diálogo en que el principal hablante es Juan Bautista, y luego un monólogo. Hasta el v. 30, las palabras del Bautista parecen directamente apropiadas para la situación dramática; pero, del 31 en adelante el discurso se hace más general, y ha sido frecuentemente considerado como una exposición de reflexiones hechas *directamente* por el evangelista, no como una parte de la réplica del Bautista. Es dudoso en qué medida es posible trazar aquí, o en otras partes del Evangelio, una línea de separación nítida entre el diálogo o el discurso referido y las reflexiones del evangelista. Lo que observamos constantemente es que el diálogo dramático, marcado a menudo por una vívida caracterización de los interlocutores, se reduce imperceptiblemente a un monólogo con una cierta variación de estilo, es verdad, pero sin ningún cambio tan marcado que podamos decir con confianza: «aquí está hablando Jesús, o el Bautista, y aquí el evangelista». Sin embargo, en el caso presente se ha observado que los vv. 31-36, a diferencia de 22-30, contienen muchas resonancias de las ideas y el lenguaje del diálogo con Nicodemo y el discurso que le sigue. Así tenemos las ideas de las esferas superior e inferior de existencia, y de la bajada de Cristo de una a la otra, en las palabras «de arriba», «de la tierra», «del cielo»; tenemos la descripción de Cristo como «el Hijo» y la referencia a su «misión» (ἀπέστειλεν, 17.34); tenemos referencias al amor de Dios, a la vida

eterna, a la fe y al Espíritu, y, además, el énfasis sobre el «testimonio», sobre el «testimonio» basado en «ver», y en ambos pasajes tenemos la queja de que el testimonio es rechazado. Tales resonancias fallan en 22-30.

Se ha propuesto, apoyándose en estas razones, considerar los vv. 31-36 como la continuación directa del discurso de 3,11-21 y quitar los vv. 22-29 como una sección desplazada por accidente. La sugerencia es tentadora, aunque no es tan fácil, una vez sacados estos versículos del contexto actual, encontrar un lugar enteramente satisfactorio para ellos fuera de aquí, y en este punto los críticos que proponen una reordenación del material no están de acuerdo.

Si, por vía de experimento, prescindimos de los vv. 22-30, encontramos que los vv. 31-36 son, en efecto, afines al discurso precedente, pero no se puede decir que sean una continuación apropiada de él. Podemos cotidianamente afirmar que, si nuestros manuscritos hubiesen transmitido el v. 31 inmediatamente después del 21, los críticos hubieran señalado una dislocación; porque no existe una conexión inmediata entre la idea del juicio por la luz en los vv. 17-21 y el de la supremacía de Cristo como el que desciende del cielo y es testigo de lo que ha visto, que es el tema de 31-32. Estos versículos vuelven a los vv. 11-14. Toda la sección 31-36 no es tanto una continuación del discurso precedente como una recapitulación de sus ideas directrices, con algunos puntos adicionales. Semejante recapitulación está completamente de acuerdo con la técnica de nuestro autor, pero no hay motivo para insistir en que tal recapitulación debe seguir inmediatamente al pasaje que recapitula; puede seguir o no seguir.

Por tanto, podemos preguntarnos si nuestro autor, queriendo introducir este pasaje recapitulatorio, no puede haber seleccionado la pequeña perícopa-diálogo de 3,25-30 como una efectiva introducción a él. Parece posible sugerir un motivo para la selección. En el diálogo sobre el nuevo nacimiento hay una expresión que no hemos considerado todavía. Hemos visto que el evangelista habla de nacimiento «del espíritu», una expresión que tendría sentido para cualquier lector helenístico que estuviera preparado para la sustitución de «espíritu» por «mente». Pero la expresión que de hecho utiliza es «de agua y espíritu». El lector cristiano instruido reconocería inmediatamente una referencia al bautismo, como el sacramento mediante el cual el Espíritu era dado a los creyentes, y por el que éstos eran iniciados en este nuevo orden de vida descrito como reino de Dios, que se encarnó históricamente en la Iglesia. Para él, el elemento no familiar en la afirmación de 3,5 sería la descripción de la iniciación cristiana como nuevo nacimiento: el papel del agua y del Espíritu en la iniciación sería bien conocido. En cambio, el no cristiano inteligente, al faltarle esta clave, podría muy bien quedar desconcertado ante la asociación del agua con el Espíritu como fuente de

vida eterna [25]. Es verdad que el agua es un símbolo muy difundido de la vida —y muy natural, dada la importancia de la humedad para toda la existencia orgánica— y que ritos acuáticos de diversas clases, establecidos para fomentar la vitalidad o su restauración después de su suspensión, eran comunes en el mundo antiguo. Pero esto no es suficiente para explicar el significado de la expresión «nacer de agua y espíritu». El evangelista parece haber mantenido una deliberada reserva sobre los sacramentos cristianos al escribir para un público que incluía paganos a los que deseaban impulsar hacia la fe cristiana. Así, no debía decir taxativamente que la iniciación al orden superior de la vida se realiza por medio del bautismo acompañado por el don del Espíritu. En efecto, pudo muy bien pensar que decirlo de esta manera entrañaría el riesgo de desorientar a los lectores que él tenía en perspectiva. Pero podía introducir la idea del bautismo en forma de alusión. Ya ha dicho muchas cosas sobre Juan Bautista. En particular ha puntualizado que Juan fue enviado a bautizar «en agua» (1,26.31.33, impresiona la triple repetición de «en agua») y que declaró que Jesús era «el que bautiza en espíritu santo», basándose en que él mismo había visto al Espíritu descender y posarse sobre él (1,33). Así, pues, la asociación de ideas «agua-espíritu» está establecida, aunque hasta aquí se trata sólo de una asociación por contraste. Ahora bien, en 3,22, después del discurso que contiene el dicho sobre el nacimiento del agua y del Espíritu, se nos dice que Jesús bautizaba y que el hecho fue comunicado a Juan Bautista, que estaba bautizando al mismo tiempo en otro lugar (3,26). Esto implica que los dos son considerados como dos practicantes competidores del mismo rito, el bautismo en agua. Pero el lector no ha de olvidar que Jesús es «el que bautiza en espíritu santo», lo cual significa que el bautismo con agua administrado por Jesús (y, por tanto, también el bautismo con agua de la Iglesia, aunque esto no se saca a la superficie), es también bautismo «en espíritu». Esto es completamente inteligible en el contexto del pensamiento de Juan. La apertura de los ojos del ciego por Jesús (en parte mediante un acto de «lavar», es decir, un bautismo) es también una iluminación espiritual (9,5-7), y se nos dirá que el «agua viva» que procede de Cristo es el Espíritu (7,38-39). El contraste dibujado entre Jesús como el que bautiza «en espíritu» y Juan Bautista es esencialmente el mismo que aparece en los versículos siguientes. Jesús es el Mesías, Juan sólo su precursor; Jesús es el novio, Juan el amigo del novio; Jesús debe crecer, Juan menguar, porque, finalmente, Jesús es «el que viene de arriba, el del cielo» [26]. Y así volvemos a la conjunción de las ideas

[25] Cf., sin embargo, *C.H.* IV, 4: «bautízate tú que puedes, en este cuenco... pues todos los que se han bautizado en este bautismo de la mente se han hecho partícipes del conocimiento». Las expresiones son análogas, con la diferencia de que Juan habla de «espíritu» en vez de «mente».

[26] Dejo sin decidir la cuestión de si «el que es de la tierra» se refiere a Juan Bautista por oposición a Cristo, que es «del cielo». Orígenes dice que los herejes seguían esta opinión, que él rechaza (si el frag. 49 *apud* Brooke

del Espíritu y la vida (nuevo nacimiento) (34-36). En la frase «pues no da el Espíritu con medida» (3,34) es difícil —quizá imposible— decidir si el sujeto del verbo es Dios o Cristo [27]. Si nos decidimos por la última posibilidad, entonces la proposición es una repetición de 1,33: «éste es el que bautiza en espíritu santo». Si preferimos la primera posibilidad, la referencia es a 1,32: «el Espíritu bajando y posándose sobre él» [28], que explica por qué Jesús está en condiciones de bautizar «en Espíritu». En ambos casos se nos lleva a la concepción de Cristo como a la vez el que posee el Espíritu y el que bautiza en el Espíritu, y, en consecuencia, comunica la vida eterna al creyente (3,36). Concluimos, por tanto, que la intención del evangelista es unir las ideas de agua y espíritu mediante la idea del bautismo, y en particular del bautismo dado por Jesús (el bautismo de la Iglesia), en contraste con el bautismo de Juan. Si esto es así, vemos por qué ha prolongado el pasaje recapitulatorio, 3,31-36, con el pasaje, único en los evangelios, que afirma que Jesús mismo bautizaba [29].

Por tanto, parece que lo mejor es considerar 3,22-26 como un apéndice explicativo del diálogo con Nicodemo y del discurso a que éste da lugar, pues todo el c. 3 se interesa por la idea de la iniciación a la vida eterna (o nuevo nacimiento), en unión con un rico conjunto de ideas que se requieren para su adecuada comprensión.

4) El segundo discurso toma la forma de un diálogo dramático fuertemente elaborado, con un marco narrativo apropiado. El interlocutor principal es una mujer samaritana a la que Jesús encuentra junto al pozo de Jacob, pero también toman parte los discípulos, y al final, como coro, aparece un grupo de samaritanos que hace el comentario final.

El diálogo principal abarca los vv. 7-27 del c. 4. Se divide en dos partes, cuya línea divisoria se encuentra en el v. 15. El tema de 7-15 es «el agua viva», una expresión que, con la ironía característica de Juan, cuando es introducida por primera vez no parece entrañar más que su significado común de «agua corriente», pero que en el v. 14 pasa a significar el agua de la vida eterna. El agua ya ha servido de símbolo. En el relato de Caná representa el orden infe-

está correctamente atribuido a él). Pero Crisóstomo la aceptó, *In Joh. Hom.* (Migne), XXX, 1. Puede estar acertado, y en ese caso la serie de contrastes continúa.

[27] El *Textus Receptus*, que inserta ὁ θεός, representa la tradición exegética dominante; pero Cristo se toma como sujeto en una nota de las *Catenae*, impresa como un fragmento de Orígenes (n. 48) en la edición de Brooke (vol. II, 264) y en una nota atribuida a Ammonio en la *Catena Patrum* de Cramer (vol. II, 213).

[28] Esto armonizaría con la cita del evangelio de los Hebreos, en Jerónimo, *In Jes.* XI, 2: *cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum.*

[29] La afirmación se repite en 4,1, pero es corregida inmediatamente en 4,2, en un paréntesis que interrumpe el conjunto sintáctico, y quizás tiene más derecho a ser considerado como una «nota editorial» de un «redactor» que cualquier otra porción del evangelio, excepto el colofón 21,24-25.

rior de la vida que Cristo convierte en el vino de la vida eterna. En 3,5 está asociada con «espíritu» como la fuente de la vida superior. He sugerido que hay un contraste implícito entre la simple agua del bautismo de Juan y el agua del bautismo de Cristo, que es también «espíritu». En este pasaje hay un contraste explícito entre dos clases de agua: existe, por un lado, el agua del pozo de Jacob, del que bebieron el patriarca y sus hijos [30] (es decir, el pueblo de Israel), el agua que, de cualquier forma, satisface sólo temporalmente; y por otro, «el agua que sigue saltando hasta la vida eterna». La primera clase de agua es claramente idéntica al agua de la «purificación» de los judíos que contenían las vasijas de Caná, y en torno a la cual se produjo una controversia inconcluyente entre los discípulos del Bautista y un judío (3,25). En la tradición rabínica el agua era un símbolo frecuente de la Torá; como el agua, la Torá purificaba, apagaba la sed y promovía la vida. Parece como si el evangelista hubiera tomado el símbolo y lo hubiera utilizado para despreciar las prescripciones del judaísmo según eran comúnmente aceptadas en su tiempo. La Torá es, ciertamente, agua, pero agua que pertenece al orden inferior de existencia, no es agua de vida eterna.

Mientras en el Antiguo Testamento el agua tiene casi invariablemente asociaciones honrosas, en el pensamiento helenístico, al ser uno de los elementos más densos, tiende a ser asociada con «la de abajo», al menos en escritores con alguna predisposición filosófica, aunque tenue. En este punto, Filón es generalmente helenístico. Pero hay algunos lugares en que su dependencia del Antiguo Testamento le lleva a encontrar en el agua un símbolo de realidades superiores. Así, en *De Post.*, 127ss comenta Gn 2,6: «y una fuente brotaba de la tierra e irrigaba toda la faz de la tierra». «Así», dice, «el Logos [31] de Dios riega las virtudes, porque es el comienzo y la fuente de las acciones nobles». Nuevamente, en *Leg. All.* II, 86, comentando Dt 8,15.16, observa que la «roca de pedernal» de ese pasaje es «la Sabiduría de Dios, con la que Dios riega a las almas que aman a Dios».

Teniendo a la vista este complejo trasfondo no es difícil ver cómo el evangelista pudo hallar en el simbolismo del agua una ilustración efectiva de la idea que había expresado sucintamente en el prólogo: «La Torá fue otorgada por medio de Moisés, la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo». Mediante el símbolo del agua, éste discurso es vinculado a lo que precede. Representa un avance

[30] No sólo Jacob y sus hijos, sino también sus ganados, añade el evangelista. Este agua pertenece al orden material de la creación y a la vida animal del hombre. Odeberg, *ad loc.*, 163-168, cita un buen número de pasajes de la literatura gnóstica y mandea que establecen un contraste entre las dos clases de agua, identificadas a veces con las aguas de encima y debajo del firmamento de Gn 1,7; pero estos pasajes son todos probablemente posjoánicos, y ciertamente, como Odeberg señala, alguno de ellos por lo menos dependen claramente en última instancia de nuestro pasaje.

[31] Logos aquí puede decirse que se inclina hacia su sentido hebreo de «palabra», pero en Filón no falta nunca su connotación helenística.

sobre ello en que, mientras 3,5-8 habla de la iniciación a la nueva vida, este pasaje habla de su continuación mediante la misma provisión de «agua viva» con la que los hombres nacen de nuevo al reino del Espíritu: el agua que Cristo da.

Sin embargo, el interlocutor, según costumbre, no entiende, pues la respuesta de la mujer, «Señor, dame de ese agua para que no tenga que venir tan lejos a sacarla», tiene claramente la misión de indicar una crasa incapacidad para penetrar más allá del significado superficial. En consecuencia, el diálogo toma un nuevo sesgo. Vuelve otra vez al símbolo por medio del cual el tema de la nueva vida fue presentado en el segundo de los relatos significativos con que se introducía el primer episodio: el símbolo del templo purificado (es decir, renovado, o destruido y reconstruido). Porque, aunque la palabra «templo» es utilizada, hay una clara alusión a los templos judío y samaritano en Jerusalén y en el Garizín (4,20-21).

La transición se realiza en el diálogo de los vv. 16-18. En el nivel del relato, Jesús hace que la samaritana revele la vida licenciosa que está llevando. Sin esperar descubrir equivalentes alegóricos exactos de sus cinco maridos y su amante, difícilmente nos equivocaremos si reconocemos (con la mayoría de los comentaristas) una alusión a los cultos sincretistas populares de Samaría, que combinaban el culto del Dios de Israel con elementos paganos de un modo que los profetas habían estigmatizado como «adúlteros». Sin embargo, los lectores en que pensaba el evangelista no estarían especialmente interesados en tales cultos locales, y probablemente debemos suponer que él tenía en su mente algo de mayor interés. No era sólo en Samaría donde una mezcla de tradición judía y elementos extraños produjo peregrinos sistemas religiosos que competían por conseguir conversos en el mundo helenístico [32]. Las llamadas herejías «gnósticas» descritas por Ireneo e Hipólito son prueba de su existencia, y muestran también cómo dichos sistemas sincretistas podían ser utilizados como base de formas aberrantes de propaganda cristiana. Incluso antes de que Marción forzara a todo el mundo cristiano a afrontar el problema en su raíz, debe haber sido un tema de controversia el de si los misioneros cristianos estaban obligados a basarse en el Antiguo Testamento y la tradición judía «pura», o si no podían propiamente hacer uso de modos sincretistas de pensamiento religioso en su intento de llegar al público helenístico. Muy bien pudiera ser que controversias tempranas de este tipo se escondan tras la insistencia de nuestro autor en que a la hora de elegir entre el judaísmo «puro» o tradicional y cualquiera de las formas de sincretismo, que podemos ver tipificadas en los cultos samaritanos, el predicador del cristianismo no podía en absoluto dudar, «porque la salvación viene de los judíos»: al cristianismo se llega a través del judaísmo. Si es en las herejías precursoras de las «gnósticas» del siglo segundo en

[32] Aunque Samaría era considerada como pródiga en tales cultos.

las que el autor piensa, su comentario es adecuado: «vosotros adoráis lo que no conocéis» [33].

Pero éste no es el punto principal. Tanto el templo de Jerusalén como el del Garizín, tanto el judaísmo tradicional puro como la versión «adulterada» ofrecida por los cultos samaritanos, todas estas formas de religión pertenecen a «lo de abajo», están en la esfera de la «carne». En contraste, Cristo inaugura el culto «en espíritu» o, en términos más familiares para los lectores helenísticos, el culto «en verdad», es decir, en el plano de la realidad plena. La religión en el nivel del culto de los templos de Jerusalén y Garizín (y de otros cultos análogos) opera con «lo sensible» y lo material. Esta clase de religión es la simbolizada por el agua «de las purificaciones de los judíos» y por el agua del pozo de Jacob, así como también por el templo que necesita ser purificado (es decir, renovado, o destruido y reconstruido). En Cristo se inaugura una nueva clase de religión, simbolizada por el vino de Caná, el «agua viva» que él da y el templo nuevo que él levantará. Ahora esta religión es definida en términos explícitos: es el culto de Dios «en espíritu» (como podría haber dicho un escritor helenístico, «en la mente») y «en verdad», es decir, opera con lo que es real en última instancia [34]. Dicho culto es claramente el que corresponde al nacimiento «del espíritu», por medio del cual un hombre se eleva desde la esfera de la «carne» a la del «espíritu». En su condición regenerada, este hombre, por una parte, recibe de Dios reservas perennes de vida espiritual («agua viva») y, por otra, da a Dios el culto de un ser espiritual, debido al que es «espíritu» [35]. El diálogo principal termina entonces con una declaración expresa de Cristo de que él es el «Mesías», con la implicación de que «mesías» no sólo significa el mensajero que «anunciará» ciertas verdades religiosas (4,25), sino el inaugurador de una nueva era religiosa, de la que se puede decir no solamente «llega la hora» (4,21), sino «llega la hora y ya está aquí» (4,23). Esto introduce lo que ha de ser el tema central del diálogo que forma la conclusión de toda la escena (4,27-42).

Este diálogo final presenta en forma rudimentaria una técnica dramática que el evangelista ha utilizado de forma más elaborada en otra parte [36]. La acción tiene lugar en dos planos, el anterior y el

[33] La divinidad suprema de los valentinianos es el Abismo incognoscible; la de los partidarios de Basílides, el No-existente. El sentido de este versículo no difiere mucho de Hch 17,23.

[34] La forma gramatical, en que una sola preposición determina a los dos sustantivos, indica que «espíritu y verdad» forman un solo concepto.

[35] En este punto el lector helenístico entendería que el cristianismo es una «religión racional o conceptual», opuesta a los ritos materiales del paganismo popular, y es posible que estuviera enteramente abierto a tal mensaje. Deberá esperar para ver qué distinto es en realidad el cristianismo joánico de una simple «espiritualización» de la religión. Cabe pensar que podía haber captado la indicación de que el nuevo templo para el culto espiritual es, sin embargo, un «cuerpo» (2,21).

[36] Cf. *infra*, 347-348.

posterior, podríamos decir. El retorno de los discípulos y la marcha de la mujer (27-28a) dividen las *dramatis personae* en dos grupos. En el plano anterior Jesús conversa con sus discípulos (31-38). «Mientras tanto», en el plano posterior la mujer conversa con sus paisanos y les insta para que la acompañen al lugar en que dejó a Jesús (28b-30.39). Luego los dos grupos convergen y marchan juntos a la ciudad, donde Jesús permanece algún tiempo (40). Así termina la escena, pero una frase final pronunciada por los samaritanos (41-42), como si fueran el coro de una tragedia griega, resume el significado de todo el conjunto.

La conversación entre la mujer y los samaritanos (4,28-30.39) se mueve dentro de los límites de las concepciones mesiánicas populares. Va a la ciudad con la idea de que Jesús puede ser verdaderamente el Mesías, como él afirma. Ella considera al Mesías como el que anunciará toda la verdad en materia religiosa —esto es lo que implican en el contexto las palabras «nos anunciará todas las cosas»—. Ella puede atestiguar que Jesús ha demostrado un completo conocimiento de su propio pasado, conocimiento que es, al menos, la señal de un profeta (4,19), y quizá algo más. Basados en estos datos, muchos samaritanos aceptan la pretensión de Jesús. Pero entretanto (y aquí tenemos un ejemplo de la ironía joánica) la conversación de Jesús con sus discípulos ha manifestado cuánto más que esto significa la mesianidad de Jesús.

La transición de la conversación de Jesús con la mujer a la conversación con los discípulos se lleva a cabo (con completa verosimilitud dramática) por medio de la idea del alimento y la satisfacción del hambre (4,31): la contrapartida del agua y la satisfacción de la sed. Jesús, el dador de agua viva, no necesita que nadie le dé alimento. No obstante, él mismo está en situación de dependencia: respecto al Padre que le envió. El vive haciendo la voluntad de Dios. Este tema de la dependencia de Cristo respecto al Padre, introducido aquí de manera tan delicada, está elaborado en el discurso que viene a continuación en el c. 5 y brevemente resumido en 6,57: «el Padre que vive me envió y yo vivo por el Padre». Pero el final de la frase de 4,35 es de un significado especial. Forma parte de la voluntad de Dios, por la que Cristo vive, que él lleve su obra a *consumación:* «para que... lleve su gloria a la *consumación*». La reiteración de la palabra «consumar» (τελειοῦν) en 17,4, donde Jesús, la víspera de su partida, proclama solemnemente: «yo te he glorificado en la tierra consumando la obra que tú me encargaste realizar», demuestra que el evangelio quiso dar a esta palabra aquí todo su peso. La misión de Jesús no es solamente enseñar o «anunciar», sino completar la obra de la salvación del hombre; es decir, en términos de las diversas partes de este episodio, llevar a cabo la transformación del agua en vino, levantar el nuevo templo, traer (por medio de su bajada y subida) la posibilidad de un nuevo nacimiento «del espíritu», dar agua viva que salte hasta la vida eterna; en una palabra, abrir

a la humanidad una vida verdaderamente espiritual o divina. La esperanza profética del judaísmo era que Dios, cuando así lo creyera conveniente, realizaría esta gran transformación de la vida humana. Pero «Vosotros decís: hay cuatro meses desde la siembra hasta la siega; todavía no es el momento»; a lo que Jesús replica: «los campos blanquean ya para la siega». El segador está ya recibiendo su jornal. Está recogiendo la cosecha para la vida eterna» (4,35).

El pasaje es la contrapartida de aquel lugar de los evangelios sinópticos (Mt 9,35-10,1; Lc 10,1-2) donde Jesús, al enviar a sus discípulos, les asegura: «la mies es mucha». Proclama el carácter definitivo, final de la aparición y de la obra de Cristo tan inequívocamente como lo hace aquel otro dicho sinóptico: «el reino de Dios os ha dado alcance» (Mt 12,28; Lc 11,20).

Todo el pasaje, por tanto, desde 2,1 a 4,42 (si es que podemos hacer una pausa retrospectiva) constituye un episodio compacto en la presentación del ministerio de Jesucristo. La idea dominante —la de la inauguración de un nuevo orden de vida para la humanidad mediante la encarnación del Logos— es presentada desde diversas perspectivas, girada para que muestre aspectos diferentes y unida a otras ideas pertenecientes a la teología joánica de tal modo que el episodio se puede decir que, para los que dominan suficientemente el material, contiene el conjunto del Evangelio. Al mismo tiempo, para el público exterior menos instruido, al que en parte —y quizá principalmente— va dirigida la obra, el argumento avanza paso a paso, de lo conocido a lo desconocido, para construir una planta en la compleja estructura del cristianismo joánico. No presupone más ideas indispensables que las que un lector helenístico serio e inteligente podría muy bien esperarse que tuviera, con el prólogo como guía para la nueva utilización de estas ideas. Hay alusiones que por el momento son necesariamente enigmáticas para semejante lector, y le advierten que debe seguir leyendo; pero una comprensión total de las mismas no es esencial para entender el estadio presente del argumento, que emerge de manera clara y definida.

La composición está cuidadosamente equilibrada y articulada. Los detalles (incluso algunos que a primera vista pueden parecer casuales) como puede apreciar el lector atento, están al servicio de la impresión total. Los dos relatos son realistas y dramáticos; plenamente enmarcados en la vida humana corriente, en Galilea y en Jerusalén, a la que pertenecen acontecimientos como una boda y el regocijo con que se celebra el culto público y el comercio; y encajan perfectamente en el panorama del ministerio histórico de Jesús tal como era transmitido en la tradición y presupuesto en toda presentación del evangelio. Esto da contenido al término «carne» en la proposición fundamental: «el Logos se hizo carne». Al mismo tiempo, los discursos que acompañan a los relatos apuntan hacia el elemento del logos, la realidad eterna encarnada en los acontecimientos tempora-

les. Estos discursos tienen también una cualidad dramática. En el primero, el interlocutor es un judío y rabino, que está en el centro de la antigua dispensación de la verdad divina; en el segundo, una mujer samaritana que se halla en la periferia y es apta para representar al amplio mundo gentil; porque en Juan, como en Pablo, el evangelio es «para el judío primero y también para el griego». En los cc. 3 y 4, el principal discurso o diálogo tiene un suplemento o apéndice que resalta un punto implícito en el discurso principal, pero que por otra parte había quedado oscuro. Los discursos están ligados en toda su extensión por discretas referencias cruzadas, especialmente mediante el simbolismo empleado. El último discurso está ligado en su parte primera con el primer relato (mediante la idea del «agua» que necesita ser sustituida o por «vino» o por «agua viva») y en su segunda parte con el segundo relato (mediante su referencia al culto de Dios en el templo). La proclamación final: «verdaderamente éste es el Salvador del mundo», reúne acertadamente no sólo la enseñanza del segundo discurso, sino la del episodio entero; porque el contenido preciso del título un tanto vago (y muy usado) «salvador» ha de entenderse a partir de todo lo que se ha puesto ante el lector en estos capítulos.

SEGUNDO EPISODIO

LA PALABRA QUE DA VIDA

(4,46-5,47)

El segundo episodio, 4,46-5,47, consta de dos relatos y un discurso. Los relatos son ambos narraciones de curaciones, semejantes a las que abundan en los evangelios sinópticos, pero que han sido incluidas en dosis tan escasa en el cuarto Evangelio. De hecho en este Evangelio hay sólo un relato de curación fuera del presente episodio (sin cortar la resurrección de Lázaro), a saber, el de la curación del ciego en Siloé, en el c. 9. Como veremos [1], esta narración debe su lugar en el libro de los signos a su carácter particular: se trata de una curación de *ceguera* (es decir, de dar luz y quitar tinieblas). Por tanto, podemos preguntar: ¿qué carácter particular poseen los relatos del hijo del funcionario real y del paralítico de Betesda, que dé razón de su posición?

El primero es un relato de la recuperación de un paciente que estaba de hecho a punto de fallecer (4,47.49); y la recuperación se efectúa por la simple palabra de Jesús, incluso a distancia. La palabra misma es significativa; tres veces se repite: «tu hijo vive» (4,50. 51.53; la segunda vez el término παῖς reemplaza a υἱός sin ninguna diferencia de significado).

El segundo relato habla de un hombre que ha pasado más de la mitad de su vida en condición física tan débil que ni siquiera podía hacer uso de los medios de curación que estaban a su alcance También él es restablecido por la palabra de Jesús; dicho con mayor precisión, quizá por la palabra y por la obediencia a la palabra, puesto que solamente obedeciendo el mandato: «levántate, toma tu camilla y anda», es como la curación se hace efectiva.

Podemos afirmar, por tanto, que ambos relatos dicen cómo la palabra de Cristo dio vida a los que estaban prácticamente muertos, o en el sentido de estar a punto de morir, o en el sentido de vivir crónicamente en un estado de vitalidad suspendida. En ambos casos la palabra que da vida es el eje del relato.

Si pasamos al discurso (5,9ss) encontramos que su tema dominante se enuncia en las palabras: «el Hijo da la vida a quienes quiere» (5,21). Según avanza el discurso vemos cómo esta obra de «vivificación» se hace efectiva mediante la escucha de la palabra (5,24). Es la misma idea la que se ilustra en los dos relatos, que podemos, por tanto, describir como signos de la Palabra que da vida. Primariamente es la palabra que Cristo dice; pero el evangelista no quiere que sus lectores olviden que Cristo es él mismo la Palabra, en la que está la vida (1,4). «Cristo era la Palabra y la pronunciaba» es una má-

[1] Cf. *infra*, 357.

xima fiel a la intención de este evangelista. Por consiguente, 4,46-5,47 forma un único episodio completo. De él nos ocuparemos ahora más de cerca.

1) El primer relato del segundo episodio, el de la curación del hijo del funcionario real, está unido con el primer episodio mediante la referencia a Caná de Galilea, que se identifica enfáticamente como el lugar «donde había convertido el agua en vino». Es claro que el evangelista considera significativo que el afligido padre encuentre a Jesús en el mismo sitio donde había «manifestado su gloria» en fuerza transformadora, elevando la vida humana a nivel nuevo. El mismo poder es el que se manifiesta una vez más al devolver a la vida al muchacho agonizante. Podemos observar una progresión en el pensamiento al pasar de un acontecimiento a otro. En el c. 2, la obra de Jesús es representada como una simple elevación de la vida (el agua se convierte en vino). En el c. 4 esa obra es un rescatar la vida de la amenaza inmediata de muerte y destrucción[2]. Esta progresión alcanza su punto culminante, como veremos, en el c. 11, donde la vida triunfa realmente sobre la muerte en la resurrección de Lázaro.

2) El segundo relato está unido al episodio precedente por la reaparición del símbolo del agua. Anteriormente hemos tenido el agua de las purificaciones judías y el agua del pozo de Jacob como símbolos de las prescripciones ineficaces de la religión al nivel de la simple «carne», en oposición a la religión «en espíritu y verdad». En el relato de Betesda tenemos una vez más el agua que ofrece la curación (o novedad de vida), pero que no ha sido efectiva en curar a un paralítico que padece el mal desde hace treinta y ocho años. A la luz de lo que precede deberíamos pensar en la «ley dada por Moisés» (o cualquier sistema religioso a ese nivel). Frente a ella es colocada la palabra que da vida de Cristo. No sería ilegítimo llevar el simbolismo un poco más lejos. El agua que cura está ahí, pero el paralítico continúa sin curar; de igual modo la Torá prometía vida a los hombres, pero la tradición evangélica hablaba de «publicanos y pecadores», a los que no les hacía nada: los enfermos que necesitaban un médico (Mc 2,16-17). El paralítico de Betesda puede servir como representante de ellos. Pero, se puede decir, ¿cómo podía la Torá, aunque fuese benéfica, beneficiar a los que no querían hacer uso de sus medios de gracia? Tal vez el hombre podía haber sido curado hacía mucho si hubiese bajado a la piscina. Precisamente, y por eso las primeras palabras de Jesús son: «*¿quieres* ser un hombre sano?» La respuesta es una débil excusa. El hombre no quiere. La Ley puede mostrar el camino de la vida, pero es impotente para crear la voluntad de vivir. La voluntad de vivir, junto con la fuerza para

[2] Esta es sustancialmente la opinión de Orígenes, *Comm. in Joann.*, XIII, 57 (56), 271, donde se exponen las «dos visitas a Caná»; la primera visita aporta alegría; la segunda «quita toda la enfermedad que quedaba y lo que entraña peligro de muerte».

vivir, es dada en la palabra de Cristo. Tenemos una ejemplificación más de la máxima «la Ley por Moisés, la gracia y la verdad por Jesucristo».

3) La transición del relato de la curación en Betesda al discurso que sigue se hace mediante un diálogo que brota de la situación con espontaneidad dramática. Al final del relato nos enteramos (5,9b) de que la curación tuvo lugar un sábado, y esto provoca las críticas de «los judíos». El motivo es el mismo que aparece destacado en los sinópticos, y estaba sin duda profundamente arraigado en la tradición. Juan, sin embargo, le ha dado un nuevo sesgo. Jesús proclama que al curar (es decir, al dar la vida) en sábado está haciendo lo que Dios hace siempre («mi Padre, hasta el presente, sigue trabajando y yo también trabajo», 5,17). Esto sitúa de golpe la controversia en el más alto nivel teológico. La *apología* de Jesús se divide en dos partes íntimamente relacionadas. Podemos situar su línea divisoria en 5,30.

a) La parte primera y principal del discurso, 5,19-30, elabora el tema de la actividad perpetua de Dios. Para apreciar el significado de lo que se dice será conveniente tener presente que la afirmación de Gn 2,3 de que «Dios descansó de su trabajo el séptimo día» había dado origen a debates y especulaciones en los círculos judíos. Se cuenta que cuatro rabinos eminentes, Gamaliel II, Josué ben Hananías, Eliezer ben Azarías y Aqiba, durante una visita a Roma fueron desafiados sobre el punto de si Dios observa su propia ley, poniendo como ejemplo la ley del sábado. La solución particular que los rabinos ofrecieron no nos interesa, pero ha de observarse que éstos suponían que Dios sigue de hecho trabajando y trataron de justificar el quebrantamiento aparente del mandato [3]. Cualquiera que fuese la fecha en que sería probable que se reunieran los cuatro rabinos, no andaría lejos de la fecha de composición del cuarto Evangelio [4]. Pero sin duda ésta no era la primera vez que se suscitaba la cuestión. Filón se interesa por ella desde la perspectiva del judaísmo helenístico. La exigencia griega de que el Absoluto ha de ser inmutable e inmóvil podía tener expresión en la afirmación del Antiguo Testamento de que Dios descansó. Así, en *De Cher.*, 86-90 explica la expresión «sábado de Dios» [5] en el sentido de que «Dios al ser inmutable e inalterable, es por naturaleza infatigable y que lo que no comparte

[3] S.-B. *ad loc.* citando Ex Rabb. 30,9. Los cuatro rabinos probaban que Dios no llevaba más peso que su propia morada (= el cielo y la tierra), o que no lo llevaba a una distancia mayor que su propia estatura; por tanto su «trabajo» cae dentro de los límites permitidos.

[4] Los cuatro rabinos son de la llamada segunda generación (100-130). S.-B. fechan el viaje a Roma alrededor del año 95. Ignoro los datos en que se apoyan para ello.

[5] Una expresión que, dice, se halla «por todas partes en la Ley». En nuestros textos de los LXX no parece ser empleada, pero puede decirse que está implícita en «los sábados del Señor» (Lv 23,38) y «mis sábados» *passim*. Los LXX normalmente usan el dativo κυρίῳ que responde al hebreo *šbt lyhwh*.

la debilidad, a pesar de que hace todas las cosas, nunca cesará de descansar durante la eternidad; y, de esta forma, descansar es propiedad exclusiva de Dios». De hecho, «lo que está en reposo en las cosas existentes es uno sólo: Dios». No obstante observamos la matización «a pesar de que hace todas las cosas», que es necesaria para dar cabida a otro elemento en la concepción de Dios, a saber, el de la *actividad* incansable. Esto armonizaba claramente con la concepción hebrea del «Dios viviente», y era subrayado con énfasis también en algunas corrientes de enseñanza helenística[6]. Así, Filón (*op. cit.*) explica que el «descanso» divino no significa abstención de acciones buenas, pues la causa de todas las cosas es activa por naturaleza y nunca cesa de hacer las cosas más excelentes. Significa «actividad libre de todo esfuerzo penoso sin sufrimiento y con perfecta facilidad» (que evoca la expresión de Aristóteles «la actividad de la inmovilidad», *Eth. Nic.* VII, 14, 1154b 27). Así, pues, Filón, lo mismo que los rabinos posteriores citados antes, se siente obligado a matizar la afirmación de Gn 2,3. En *Leg. All.* I, 5-6 llega incluso a eliminar la afirmación de que Dios descansó el séptimo día. Es imposible, dice, que sea éste realmente el sentido del texto, «porque Dios nunca cesa de crear, sino que, así como la propiedad del fuego es quemar y la de la nieve estar fría, así también la propiedad de Dios es crear». De hecho (señala) la Escritura no dice que Dios descansó. El verbo es el transitivo y activo κατέπαυσεν, no el medio ἐπαύσατο. El sentido es que Dios hizo que los agentes creadores inferiores (o agentes «aparentemente creadores») cesaran, mientras él continuaba creando. Sin embargo, un poco más adelante modifica su posición. Dios, dice, descansa (παύεται) de crear cosas mortales cuando comienza a crear cosas divinas (el número seis simboliza perfección finita, el siete perfección absoluta, *op. cit.*, 16). Por consiguiente, aquí se busca la solución al problema distinguiendo entre diversas obras de Dios; de algunas descansa, de otras no descansa nunca, ni siquiera en sábado. La misma línea general es seguida por una tendencia rabínica muy posterior. Rabbí Pinjás (*ca.* 360 d.C.) decía en nombre de Rabbí Hošʿya (*ca.* 225): «Dios descansó (el séptimo día) del trabajo en su mundo, pero no descansó de su obrar con los malvados y de su obrar con los justos. Trabaja con ambos; muestra a éstos algo de su recompensa y a aquéllos algo de su castigo»[7]. En otras palabras, Dios descansó de la obra de creación, pero no del gobierno moral del universo.

Parece claro que nuestro evangelista está siguiendo una línea en gran medida de pensamiento similar cuando aísla para considerarlos especialmente dos aspectos de la actividad divina que son sin duda alguna perpetuos, «vivificar» y «juzgar», y proclama que Cristo realiza estas dos «obras». Se podía pensar que «juicio» corresponde aquí

[6] Cf. *C.H.* V, 9; XI, 5.14, ect.

[7] S.-B. *ad loc.* citando a Gen. Rabb. [11,10]. El rabino pasa a probar a partir de la Escritura que la recompensa del justo y el castigo del impío son llamados propiamente «obras» de Dios.

a «su obrar con los malvados y su obrar con los justos». En ese caso, tendríamos que admitir que el argumento discurre así: se admite que Dios juzga perpetuamente a su mundo; pero se ha mostrado (3,17-21) que el juzgar no es una obra sustantiva de Dios, sino algo que acompaña o sigue inevitablemente a su obra por la salvación de los hombres. De aquí debemos concluir que la obra de salvación («dar vida»), así como la obra de juicio, forma parte de la perpetua actividad de Dios [8].

Sin embargo, quizá podamos encontrar más fácilmente una analogía en la doctrina de Filón de los dos «poderes» divinos supremos, el «poder creador» y el «poder regio» que representan la diferenciación primaria del Logos. Esta doctrina aparece en muchas partes del corpus filoniano. Su formulación más directa se halla quizá en los fragmentos de las *Questiones in Exodum, ad* Ex 25,22: «El primero de todos es el que es más antiguo que el Uno, la Mónada, y el Principio. A continuación está el Logos del que existe por sí mismo, la esencia seminal de todos los seres. Y del Logos divino, como de una fuente, se separan los dos poderes. El poder creador, mediante el cual el Creador estableció y ordenó todas las cosas, es llamado 'Dios', y el poder regio, mediante el cual el Creador gobierna lo que ha alcanzado la existencia, es llamado 'Señor'» [9]. Los querubines que cubrían el arca eran símbolos de estos dos poderes (*De Fuga,* 100). En *De Cher.,* 27 los dos aparecen en forma ligeramente distinta como «bondad» [10] y «autoridad»: «según el único Dios que realmente es, dos son los poderes superiores y primeros: bondad y autoridad». «Por medio de la bondad engendró el universo, y con la autoridad gobierna lo que fue engendrado. El tercero entre ellos, que une a los dos, es el Logos, porque mediante el Logos Dios gobierna y es bueno a la vez. Así, los querubines (de la puerta del paraíso) son símbolos del gobierno y de la bondad, los dos poderes y la espada llameante es el símbolo del Logos [11].

---

[8] Sobre la «vivificación» como prerrogativa divina en fuentes judías, véase A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes,* 148, *ad* Jn 5,21.

[9] Harris, *Fragments of Philo Judaeus,* 66-67: Cf. también *De Vit Mos.* II, 99.

[10] Cf. *De Migr. Abr.* 182, donde Filón habla del «poder por el que estableció, organizó y embelleció todas las cosas», y añade: «ésta es bondad señorialmente».

[11] En *De Fuga,* 101, mientras los dos poderes están representados por los querubines, el Logos es representado mediante una forma no visible, al ser él la imagen de Dios; pero su presencia se indica con las palabras: «te hablaré desde encima del propiciatorio, en medio de los querubines» (Ex 25,22). Así, pues, el Logos es como un auriga que dirige su tiro de «poderes», mientras «el que habla» (es decir, el mismo Dios supremo) es el caballero que da órdenes al auriga. De forma similar, frag. *ad* Ex. *l.c.;* «sobre éstos, en medio, voz y palabra (logos), y encima el que habla». Obsérvese que aquí logos, como ocurre frecuentemente en Filón, conserva un sentido de «palabra», incluso cuando tiene significación ontológica plena. De forma semejante, en el pasaje del *De Cher.* citado antes, λόγῳ podía traducirse «por una palabra»; sin embargo, esta traducción no expresaría de forma perfecta lo que quiere decir Filón.

Filón opera, pues, con la concepción de dos «poderes» fundamentales o atributos de Dios, que, atendiendo a los dos esquemas alternantes de nomenclatura, podemos describir como bondad creadora y autoridad regia. El primer atributo, dice expresamente Filón, debe hallar un ejercicio continuo, incluso en el séptimo día de descanso. Creo que no dice explícitamente en ninguna parte que el atributo de autoridad regia deba hallar de forma semejante ejercicio perpetuo, pero podemos suponer confiadamente que no habría diferido de la normativa rabínica posterior de que Dios no puede descansar ni un momento en el gobierno moral del universo. De igual forma, Juan habla de dos actividades divinas, «vivificar» y «juzgar». La primera es claramente una función del poder creador de Dios [12], la segunda del poder regio [13]. La máxima, «mi Padre, hasta el presente, sigue trabajando» es específicamente verdadera respecto de estas dos actividades: incluso en sábado, como siempre, Dios da vida y juzga. Las palabras que siguen, «y yo también trabajo», implican que la acción vivificadora que Jesús ha realizado en sábado es un ejemplo de la actividad divina de «vivificación», y como tal está exenta de las restricciones sabáticas.

Sin embargo, en el desarrollo del discurso la cuestión del sábado se olvida y la atención se centra en la pretensión de que Cristo, como Hijo de Dios, tiene a la vez autoridad y poder para ejercer las dos funciones divinas de vivificación y juicio. «Como el Padre resucita a los muertos y les da vida, así también el Hijo da la vida a quien quiere» (5,21). La tarea de vivificación entraña necesariamente la tarea del juicio (3,17-21), y el Hijo está investido de autoridad para juzgar (5,27). Nadie debe sorprenderse de que el Hijo deba juzgar al mundo, puesto que está revestido con el poder de la vida (5,28): los poderes creador y regio son correlativos. Por tanto, hemos de entender el «signo» de Betesda (así como el del hijo del funcionario real) en el sentido de la frase: el que escucha mi palabra... posee la vida eterna y no es juzgado, sino que ha pasado de la muerte a la vida» (5,24).

Así, pues, el presente discurso va más allá, al menos en afirmación explícita, de todo lo contenido en el episodio precedente. Proclama explícitamente que Jesús realiza lo que sólo Dios puede hacer. Una pretensión de este tipo suscitaba necesariamente un problema para el monoteísmo. La insistencia judía en un severo monoteísmo chocaba con un reto siempre que judíos de mentalidad abierta se ha-

[12] Si hemos de seguir la distinción de Filón, en *Leg. All.* I, 16, entre la creación de las «cosas mortales», de la cual Dios descansa el séptimo día y de τὰ θεῖα καὶ ἑβδομάδος φύσει οἰκεῖα, de la que Dios nunca descansa, la «vivificación» de Juan encajaría claramente en la última categoría, puesto que se refiere todo el tiempo a la «vida eterna», o la vida en el plano del «espíritu» y de la «verdad».

[13] Cf. *De Vit. Mos.* II, 99: «el (poder) regio con el que gobierna lo existente y con el que lo controla firmemente con justicia» (δίκη). Δίκη y κρίσις aparecen unidas, *De Mut.* 106-110.

llaban en contacto con movimientos paganos que en muchos aspectos simpatizaban con el judaísmo, pero sin embargo permanecían proclives a formas politeístas de pensamiento. Semejante paganismo podía llegar fácilmente a un acuerdo con la creencia judía en «el Altísimo» o «el que es» y, sin embargo, siempre guardaba en reserva otras divinidades, a las que en la práctica, cualquier explicación o justificación filosófica que se alegara, se les tributaba el culto que los judíos creían sólo debía ofrecerse al Dios único [14]. Los propagandistas judeo-helenísticos estaban dispuestos a ir tan lejos como les fuera posible en la línea del compromiso, a veces hasta el punto de peligro. Incluso las concepciones de la Sabiduría y del Logos de Filón necesitaban ser vigiladas cuidadosamente. Parece probable que en ciertos sectores la tendencia al sincretismo había ido más lejos de lo que admiten las fuentes que se conservan. Como reacción, el judaísmo rabínico ortodoxo sintió una nerviosa ansiedad por guardarse de toda sospecha de reconocer «los principios», *šty ršwywt* [15]. La pretensión que aquí formula Jesús suscita inevitablemente la cuestión de si implica un apartamiento del monoteísmo. Si puede ejercer las funciones divinas de vivificación y juicio, ¿significa eso que es un «segundo dios»? El título «Hijo de Dios» era peligrosamente ambiguo en un contexto helenístico.

El evangelista presenta a los judíos entendiendo que Jesús proclama que Dios es su «propio Padre», es decir, su padre en un sentido distinto de aquel en que cualquier israelita podía hablar de él como «nuestro Padre del cielo». No solamente eso, sino que, según ellos, las palabras «mi Padre, hasta el presente, sigue trabajando y yo también trabajo», implican que Jesús «se hacía igual a Dios». Pasemos a investigar el sentido preciso y las implicaciones de la acusación.

En el pensamiento griego, la idea de «igualdad con Dios» es fluctuante [16]. El epíteto ἰσόθεος puede usarse como un tributo a la virtud, pero también como poco más que un cumplido insincero. Puede

[14] ¿Sufrió algún filósofo pagano el martirio alguna vez por negarse a sacrificar a los dioses o al divino emperador?

[15] Véase Moore, *Judaism*, I, 364-367. El dualismo en que se está pensando parece normalmente consistir en a) la distinción entre la divinidad suprema y el Demiurgo, o en b) el reconocimiento de un poder maligno de condición divina, a la manera del dualismo zoroástrico. Más tarde, el cristianismo católico fue acusado de contener la herejía de los «dos poderes». Moore observa que los argumentos empleados en la controversia anticristiana del siglo tercero «son, en gran medida, los mismos que se encuentran anteriormente en las discusiones de los 'dos poderes', en las que ambas partes eran judías». Entre las primeras menciones de los dos poderes, observa, se encuentran *Sifré* sobre Dt 32,29, § 329, y *Mekiltá* sobre Ex 20,2. Según Moore, *Mekiltá* está basado en la obra de R. Ismael (*ca.* 120-130), con mucho material adicional procedente, en gran proporción, de Aqiba y su escuela, y *Sifré* sobre Dt 32 procede básicamente de Aqiba. Por tanto, parece que la polémica contra los «dos poderes» puede seguirse con gran probabilidad hasta un período no muy alejado de la fecha de composición del cuarto Evangelio. Podía muy bien ser anterior.

[16] Esta fluctuación está bien ilustrada en las citas de la nota de Wetstein, *ad loc.*

entrañar también implicaciones más serias. En la época helenística, cuando revivía la creencia latente en la «divinización de hombres con poder o sabiduría eminentes, en parte bajo la influencia oriental y egipcia, el epíteto sugería que la persona así descrita era en cierta medida más que meramente humana. El «hombre divino» llegó a ser un tipo fijo y reconocido. Uno de los más notorios entre ellos, Apolonio de Tiana, hace notar en una carta que se le atribuye: «¿Es sorprendente el hecho de que mientras otros hombres me consideran igual a Dios (ἰσόθεον) y algunos me consideran incluso un dios (θεόν), mi lugar natal me ignore hasta el presente?» [17]. En algunos sectores se creía que la iniciación a los misterios confería cierta especie de divinidad, y en la doctrina más refinada de los *Hermetica* la divinización o deificación tiene lugar en la visión mística o «conocimiento» de Dios. En *C.H.* XI, 20 (citado en p. 36) se nos dice: «a no ser que te hagas igual a Dios no puedes aprehender a Dios, porque lo semejante es conocido por lo semejante» [18]. En el *Poimandres* (cf. *supra,* pp. 47-60) se representa la iniciación al conocimiento como un proceso en el que el iniciado llega a identificarse con el «hombre sapiencial» inmanente en todos nosotros. Este «hombre esencial» es la descendencia de Dios, que al principio «alumbró al hombre a sí mismo». Como hemos visto, este Hombre celeste tiene afinidades con el Hijo del Hombre del cuarto Evangelio (cf. *supra* pp. 52-53; 60; 247-248).

Existía, sin embargo, otra corriente en la piedad griega que reconocía la distancia entre lo humano y lo divino, y aconsejaba humildad [19]. Filón no carecía totalmente de precedentes griegos en sus firmes protestas (por ejemplo, *Leg. All.* I, 49: «egoísta y atea es la mente que se cree igual a Dios») [20]. Pero su trasfondo más importante es aquí, naturalmente, el rígido monoteísmo de los profetas. Para ellos es inconcebible que un ser pueda ser «semejante» o «igual» a a Dios; véase, por ejemplo, Is 40,25: *we'el-mī tedammē yūnī we'eśweh yō'mar qādōš* (donde Símaco y Teodoción tienen ἰσωθήσομαι, Aquila ἐξισωθήσομαι); Sal 88(89),7: «¿quién en las nubes será hecho igual (*ya'arōq*) al Señor? ¿y quién se asemejará (*yidmeh;* Simm.: ἐξισάσει) al Señor entre los hijos de Dios?»; Ex 15,11:

[17] *Epistolas de Apolonio,* 44, en Filostrato, *Life of Apollonius of Tyana* (ed. Conybeare, 1912), vol. II, 436).

[18] La contradicción *prima facie* entre la idea de divinización como consecuencia y como condición del «conocimiento» de Dios es más aparente que real.

[19] Por ejemplo, *Ilíada,* V, 440-442, donde Apolo advierte a Diomedes: «No quieras ser igual a los dioses. Los inmortales no están hechos de la misma materia que los hombres...» y el discurso de Agamenón en la tragedia de Esquilo, en el que protesta contra los exorbitantes honores que se le tributan, y que termina: «quiero ser reverenciado como hombre no como dios» (*Agam.* 914-925). El tono está también presente en aquellos *Hermetica* que acentúan la trascendencia de Dios, cf. *supra,* 39-40.

[20] La misma frase de la Ilíada resuena en 2 Mac 9,12, según el texto del Codex Venetus: «que lo mortal no se crea igual a Dios» (ἰσοθέα)» pero otros manuscritos tienen ὑπερήφανα.

mī kāmōkāh bā'ēlīm yhwh mī kāmōkāh (LXX: τίς ὅμοιός σοι ἐν θεοῖς, κύριε; τίς ὁμοιός σοι; *Symm.* tiene ἐξισωθῆναι y ὁμοιωθῆναι).

En la situación dramática, la acusación «hacerse igual a Dios» es formulada por judíos, y puede suponerse que tiene relación con las ideas judías [21]. Se acusa a Jesús de la blasfema pretensión de ser «igual a Dios», puesto que sus palabras, «mi Padre, hasta el presente, sigue trabajando y yo también trabajo», parecen implicar una acción simultánea con Dios en un terreno en el que la competencia de Dios es exclusiva. En un contexto helenístico, esto puede tomarse como equivalente a una pretensión de divinidad en el sentido en que un «hombre divino», como Apolonio de Tiana, pretendía ser ἰσόθεος ὁ θεός, o en el sentido en que el iniciado hermético, «haciéndose igual a Dios», llega a identificarse con el hombre divino al que Dios procreó «igual a sí mismo» y así es «dios, hijo de Dios». Tales serían las ideas que los lectores helenísticos de nuestro evangelio tendrían en la mente. Sin embargo, mientras para un pensador helenístico tales expresiones podían implicar una deificación o divinización solamente en el sentido de participar de la naturaleza divina o de entrar en un orden de seres, los inmortales, ya numerosos, para un judío estrictamente monoteísta implicarían que la persona que expresa tal pretensión se está erigiendo en rival del único Dios, puesto que está afirmando su competencia, en sí y por sí mismo, para realizar acciones divinas. Su prototipo es «Lucifer» que grita: «subiré por encima de las nubes, seré semejante al Altísimo» (Is 14,14). Surge la herejía de los «dos principios»; hay un «segundo dios». Esta interpenetración de dos ámbitos de pensamiento complica el sentido del pasaje.

Quizá podamos entenderlo mejor si consideramos a qué clase de acusación se responde en la *apología* de 5,19-30. Parece claro que se pretende eliminar cualquier sospecha de que Cristo pretende ser un «segundo dios» o un «segundo principio» frente al único Dios. Su conclusión «por mí mismo no puedo hacer nada... porque no busco mi voluntad, sino la del que me envió», es una respuesta completa a la acusación de «hacerse igual a Dios» en ese sentido [22]. Este es el punto destacado también en 5,19: «el Hijo no puede hacer nada por sí mismo», y en 26-27: «así como el Padre tiene vida en sí mismo, así también le dio al Hijo tener vida en sí mismo y le dio autoridad para hacer juicio». La única condición bajo la cual el Hijo ejerce

[21] Odeberg, *ad loc.*, 203, dice que «un hijo que rechaza la autoridad paterna es llamado también *mswh 'smw l'byw*, 'el que se hace igual a su padre'». Esto armonizaría admirablemente con el pasaje presente, pero no he sido capaz de confirmar la cita.

[22] Así, en Filón, *loc. cit.*, el Logos es el «auriga» del carro del mundo, pero Dios es el «caballero» y da las órdenes. Hay una semejanza formal, pero la reflexión hará ver la inmensa diferencia, tanto más sorprendente si se considera la semejanza, entre las especulaciones cosmológicas de Filón y el realismo personal del cuarto Evangelio.

funciones divinas es que actúa en unidad completa con el Padre, una unidad que tiene la forma de obediencia absoluta a la voluntad del Padre. Dada esta unidad, cada una de las acciones que realiza el Hijo es una acción del Padre. Las acciones de vivificación y juicio de las que ofrece «signos», son acciones de Dios en el sentido más pleno, puesto que en ella la voluntad de Dios es totalmente efectiva. Así como, por parte del Hijo, esta identidad de operación está condicionada por la obediencia radical, así también, por parte del Padre, se basa en su amor perfecto hacia el Hijo. Recordemos que en 3,16 toda la obra del Hijo trayendo vida y luz (y por consiguiente, juicio) es atribuida al amor que Dios tiene al mundo. (Φιλεῖν aquí, ἀγαπᾶν en 3,16, no difieren esencialmente en significado, al menos según se utilizan en este contexto).

¿Cuál es entonces la intención de la *apología,* justificar o rechazar la pretensión de igualdad con Dios? [23]. Parece que estamos obligados a responder que en el sentido en que ἴσος τῷ θεῷ o ἰσόθεος podían ser utilizados por los contemporáneos, fueran judíos o paganos, no es verdad que Jesús «se hacía igual a Dios», pues el evangelista no pretende presentarle como un «hombre divino» ordinario; y es igualmente cierto que los judíos estarían equivocados al suponer que es presentado como un «segundo Dios» o «segundo principio». Por otra parte, es difícil negar la igualdad con Dios, en cierto sentido, a quien ejerce los supremos «poderes» divinos. Diríamos que si al evangelista se le hubiera preguntado si pretendía o no afirmar que Cristo era «igual a Dios», se habría visto obligado a responder que, tanto si se afirma como si se niega, «igual» (ἴσος) no es un término adecuado para utilizarlo en este contexto [24]. No ofrece aquí ningún término alternativo, pero presenta con gran precisión los hechos reales y deja que el lector reflexione sobre ellos [25]. La inmensa importancia de esta cuidadosa definición de las relaciones entre Padre e Hijo para toda la estructura del pensamiento joánico aparecerá a medida que pasamos a los episodios sucesivos.

b) La última parte del discurso (5,31-47) se ocupa de un tema nuevo, aunque relacionado: el del testimonio. Jesús ha expresado pretensiones notables. ¿En qué datos se apoyan? Al tema se ha dedicado ya un amplio espacio en el evangelio. En gran parte, 1,19-49 es una serie de «testimonios» dados por Juan Bautista, Andrés, Felipe

[23] Una ambigüedad formal un tanto parecida encontramos en Flp 2,6: «no consideró una presa ser igual a Dios». El marco de ideas es diferente, pero allí como aquí el concepto de igualdad con Dios es confrontado con la obediencia de Cristo, que le vale el nombre divino de Señor.

[24] Obsérvese que ἴσος y ὅμοιος son intercambiables.

[25] Halla una expresión más adecuada en las fórmulas (*a*) «yo en el Padre y el Padre en mí», y (*b*) «el Padre y yo somos uno», y la unidad de la inhabitación mutua es expresada en un acto por el que el Hijo se consagra totalmente al Padre, 17,19-21.

y Natanael. El tema fue recogido en 3,25,36 [26], donde comenzamos, una vez más, con el «testimonio» del Bautista, pero en 3,31-34 se pasaba al testimonio que de sí mismo daba Cristo, el cual, descendiendo del cielo, enviado por Dios y hablando las palabras de Dios, da testimonio de lo que ha visto y oído. Aceptar este testimonio es afirmar la veracidad de Dios mismo (rechazarlo, se sobreentiende, es negar la verdad de Dios). Este breve tratamiento es desarrollado en el presente discurso.

Puesto que la materia que directamente se discute es la pretensión que Jesús hace sobre su persona, no ofrecerá aquí su propio testimonio (aunque, como veremos en otro lugar, el testimonio propio es, de hecho, válido en las circunstancias peculiares [8,14]). El testimonio de Juan Bautista lo alegará solamente como un *argumentum ad hominem* para aquellos que dan importancia a la obra y la enseñanza del Bautista (33-35). El testimonio definitivamente válido es el de Dios mismo. Es a este testimonio (según parece) al que se hace referencia en v. 32, pues los versículos siguientes, con su referencia al Bautista, son parentéticos. El «testimonio» de Dios es accesible a los hombres de dos formas. En primer lugar, las obras de vivificación y juicio que Cristo realiza son manifiestamente actividades divinas. Si se reconocen como ciertamente reales, se reconocen como «obras de Dios»; y puesto que de hecho son realizadas por Jesús, hacen su pretensión evidente por sí misma. En segundo lugar, el testimonio de Dios es dado por medio de las Escrituras, que, rectamente entendidas, dan testimonio de Cristo (5,39) [27]. Este testi-

[26] En 3,11: «en verdad, en verdad te digo que decimos lo que sabemos y damos testimonio de lo que hemos visto, pero no aceptáis nuestro testimonio». Los verbos en plural resultan extraños. La sentencia es casi idéntica (excepto por el número de los verbos) a 3,32: «da testimonio de lo que vio y oyó, pero nadie acepta su testimonio». A primera vista es tentador prescindir de 3,11 como un comentario editorial, construido según 3,32, cuyo «nosotros» sería la Iglesia o sus maestros (cf. 21,24 con 19,35). Pero hay que resistir esta tentación. «En verdad, en verdad os (te) digo» es una fórmula frecuente en este escritor para hacer la transición del diálogo al monólogo, y 3,11 es mejor considerarlo como una especie de encabezamiento de la serie de reflexiones que siguen, que, como hemos visto, amplían el tema del diálogo, 3,1-10. El «testimonio» de 3,11 es el de Cristo, pero, como ocasionalmente en otras partes, el evangelista denuncia el hecho de que ese testimonio es dado corporativamente por medio de la Iglesia.

[27] El texto y el significado de 5,39 son un tanto inciertos. Todos los manuscritos griegos existentes están de acuerdo (aparte variantes menores) en la lección ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν· καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ. La versión siro-curetoniana lee: *bṣw lktb' dbhwn sbryn 'ntwn dthwn l'lm whnwn ktb' 'ly hw shdyn* que representaría: ἐραυνᾶτε τὰς γραφὰς ἐν αἷς δοκεῖτε ὑμεῖς ὅτι ζήσεσθε εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ αὗταί αἱ γραφαι περὶ ἐμοῦ μαρτυρουσι o algo semejante. De igual forma, los manuscritos *a, b* de la Vetus Latina tienen «in quibus putatis vos vitam habere hae sunt quae de me testificantur», lo que podía representar ἐν αἷς δοκεῖτε ζωὴν ἔχειν ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ. Esta lección, débilmente atestiguada, puede presumir ahora el apoyo del Pap. Egerton 2,7-10; cf. Bell y Skeat, *Fragments of an Unknown Gospel*. Parece que no hay duda de que el manuscrito debe ser

monio divino, sin embargo, en sus dos formas, con frecuencia no tiene aceptación (cf. 3,11.32). ¿Por qué ocurre esto? Porque para aceptar cualquier testimonio externo o de las palabras de Cristo o de la Escritura, debe haber antes una cierta previa aceptación interior del logos de Dios. El logos al que se da expresión externa en las Escrituras, o en la palabra dadora de vida de Cristo (cf. 4,50; 5,24), es más que una expresión externa; porque el logos nunca es meramente una «palabra». Es, en el sentido más amplio, la autorevelación de Dios, en hechos o en palabras, o en operaciones silenciosas en la mente del hombre. Los judíos que no acogen el testimonio no poseen el logos de Dios habitando en ellos, y por eso no pueden reconocer la «palabra»[28]. El hecho de que no tengan en sí al logos es verdad en dos aspectos: no aman a Dios y no buscan la gloria de él, sino la suya propia (5,41.44). La prueba es ética. En consecuencia, no pueden reconocer o aceptar ni el testimonio de la Escritura ni el testimonio de las obras que Dios realiza en las acciones de su Hijo. Así volvemos al tema del juicio. Jesús ha pronunciado la palabra que da vida. Los judíos, al no poseer el logos de Dios habitando en ellos, no la han reconocido. Este es el cargo contra ellos. Jesús no es su acusador. Son israelitas; son los herederos de la

---

restaurado así: ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς· ἐν αἷς ὑμεῖς δοκεῖτε ζωὴν ἔχειν ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ (la transcripción presenta un punto entre γραφάς y ἐν, pero no entre ἔχειν y ἐκεῖναι). Si (como parece probable) el autor del papiro dependía del cuarto Evangelio, se convierte en nuestro testigo más antiguo del texto de este pasaje y concuerda en los puntos esenciales con un texto que puede haber dejado sus huellas en *a* y *b*. Cualquier tipo de texto que se adopte persiste el problema de si ἐραυνᾶτε es indicativo o imperativo. El modo más natural de entender el pasaje en el Pap. Egerton 2 es: «Investigad las Escrituras; ellas (las Escrituras) en que suponéis que tenéis vida son las que testifican sobre mí». El verbo fue tomado claramente como imperativo por el autor de la antigua versión siríaca, y fue entendido así por escritores patrísticos que (si se ha de confiar en sus manuscritos) leían el texto griego normal. (Cabe pensar si algunos de ellos no pueden haberse visto influenciados por un texto semejante al Pap. Eg. 2). Pero con este texto más largo parece más natural entender ἐραυνᾶτε como indicativo, pues la antítesis que se quiere expresar es ἐραυνᾶτε... καὶ οὐ θέλετε (con καὶ adversativa como en otras partes de este Evangelio). Por otra parte, hay dos objeciones serias para tomar ἐραυνᾶτε como imperativo: 1) el motivo aducido en la cláusula ὅτι no es convincente; es un débil argumento decir: «investigad las Escrituras, ya que suponéis (equivocadamente) que en ellas tenéis vida eterna»; y 2) más bien parece innecesario urgir «a los judíos» (que en este Evangelio son generalmente los representantes de la religión judía en su forma más estricta) estudiar el Antiguo Testamento. Ha de observarse que mientras en el texto de la versión siríaca, *bṣw* es de forma inequívoca imperativo, no sería imposible tomar ἐραυνᾶτε como imperativo en la lección del Pap. Eg. 2, *a, b*, si se le permitiera a uno alterar la puntuación, de forma que se leyera: «vosotros investigáis las Escrituras en las que suponéis que tenéis vida; son ellas las que dan testimonio de mí», aunque el asíndeton en ese punto es un tanto estridente. Puede parecer arriesgado ir contra una tradición exegética antigua tan fuerte; sin embargo, no puedo menos de pensar que el verbo es, con mayor probabilidad, indicativo, opinión que tiene el respaldo de Cirilo de Alejandría; dicho sea por lo que pueda valer.

[28] Cf. 1 Jn 5,10.

antigua revelación de Dios; tienen su «palabra» en las Escrituras. Esa es una acusación suficiente (5,45-47). Es un caso especial del principio de que los hombres se juzgan a sí mismos por su actitud hacia la luz que poseen.

En esta discusión de «pruebas cristianas» difícilmente podemos equivocarnos si vemos un reflejo de la práctica de la apologética misionera en la Iglesia primitiva. La importancia de Juan Bautista en formas primitivas del *kerygma* y el lugar que se le asigna en todos los evangelios nos preparan para la apelación a su testimonio como a una parte de la argumentación en favor de la pretensión cristiana. Este testimonio ciertamente es más explícito en el cuarto Evangelio que en cualquiera de los otros, pero todos apuntan a su empleo en la predicación del evangelio. Sin embargo, el valor de este recurso al testimonio del Bautista debe haber declinado pronto a medida que el recuerdo de la obra de Juan se reducía en el tiempo y el espacio [29]. El evangelista, aunque reconoce en él un *argumentum ad hominem* útil en ciertos casos, no está decidido a apoyarse mucho en él. El verdadero testimonio es «mayor que Juan» [30]. También el recurso a la profecía veterotestamentaria era una parte importante de la apologética de los misioneros cristianos desde la época más primitiva: «ésas son las que dan testimonio de mí» es una máxima que habría hecho suya todo maestro del cristianismo primitivo. Una vez más, sin embargo, el evangelista es consciente de que su efecto es limitado. Los presupuestos para entender el Antiguo Testamento en un sentido cristiano no están siempre presentes. Aunque los hombres puedan leer la «palabra de Dios», pueden no tener su «palabra» habitando en ellos; y, sin eso, las Escrituras no llevarán al convencimiento. Así, pues, el evangelista pasa un tanto ligeramente sobre los *testimonios* bíblicos (aunque los valora altamente en su lugar) para fijar la atención de sus lectores en el testimonio principal: el poder de la «palabra de Dios», que se manifiesta por sí mismo actuando en las palabras y acciones de Jesús. El tema del «testimonio» espera una elucidación posterior en el c. 8; pero es evidente que ocupa un lugar adecuado en el presente argumento.

Si miramos ahora atrás y contemplamos el segundo episodio como un todo, no es difícil descubrir su unidad temática. Sigue a una intrincada exposición (en el primer episodio) de la idea de que Cristo

[29] Los testimonios sobre existencia continuada de una comunidad «baptista» en Efeso son de lo más precario, y aunque sectas «baptistas» de varias clases están atestiguadas en y cerca de Palestina, los supuestos de *a*) que perpetuaban la obra de Juan y *b*) que fueron competidoras serias del cristianismo misionero —en todo caso fuera de una reducida región— cuentan con pocos indicios directos a su favor, a pesar de lo mucho que se ha escrito sobre ellos. Cf. *supra*, 130.

[30] La tosca expresión ἐγὼ δὲ ἔχω τὴν μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάνου, no tiene probablemente un significado muy recóndito. «El testimonio de que estamos hablando, y que yo poseo, va más allá del de Juan», está probablemente muy cerca del sentido pretendido.

inicia a los hombres a la vida, que es vida verdadera: «vida» en el sentido pregnante que no era extraño al pensamiento helenístico contemporáneo, o «vida eterna», como prefiere llamarla nuestro escritor. Luego, el lector es situado ante dos relatos significativos o simbólicos que presentan a Cristo concediendo la vida por medio de su palabra. A continuación se explica que se pretende con toda seriedad que estos «signos» expresen la idea de que Cristo ejerce las funciones de la divinidad representadas por el «poder creador» y por el «poder regio». Sin embargo, no ha de ser considerado como un «segundo dios». Su ejercicio de funciones divinas está condicionado por una subordinación, deliberadamente querida, del Hijo a la voluntad del Padre; una subordinación correlativa al amor eterno del Padre por su Hijo; una subordinación tan completa que llega hasta la unidad, o incluso identidad, de voluntad y acción. En este sentido es como ha de entenderse la expresión familiar «Hijo de Dios». El lector helenístico inteligente reconocería que se le estaba ofreciendo una concepción nueva y realmente difícil del modo como la «vida» es comunicada a los hombres; nueva y difícil, pero que tenía su punto de partida en ideas religiosas inteligibles y ampliamente aceptadas. No obstante, podía muy bien pedir pruebas de que Cristo debía ser reconocido como mediador de vida eterna, con estas implicaciones nuevas. No es suficiente la mera afirmación. De aquí la discusión del testimonio. En efecto, el evangelista sugiere que, dada una cierta aptitud interna para reconocer la verdad, las «obras» de Cristo proporcionan una prueba directa y luminosa del poder divino operante en ellas, y en consecuencia de su propia condición de mediador de vida eterna. Sin embargo, podemos preguntar cuáles son en realidad las «obras» a las que es remitido el interlocutor. Este podría decir muy bien que, como no había presenciado personalmente la curación del muchacho en Caná o del tullido en Betesda, carecía aún de pruebas reales. Pero, de hecho, un interlocutor serio en el mundo helenístico, aunque podría sentirse impresionado por tales curaciones milagrosas, no estaría dispuesto a ver en ellas una prueba de las pretensiones que aquí se formulan. Después de todo, semejantes curaciones se narraban con frecuencia. Podía haber encontrado taumaturgos de los que no tenía una idea elevada. Incluso podía aprender para su propio uso un conjuro para resucitar a los muertos [31]. Pero a la luz del discurso (especialmente de 5,24) entendería fácilmente que las «obras» en cuestión representaban no algunas curaciones causales de

[31] Dice así: «Te conjuro, espíritu que vagas en el aire, entra, inspira, fortalece, despierta con la fuerza del dios eterno este cuerpo» (en Reitzenstein, *Die hellenistischen Religionen* [1920] 160). Un «espléndido conjuro para arrojar demonios», tomado del Gran Papiro Mágico de París, ha sido editado en Milligan, *Select Greek Papyri*, n. 47.

inválidos en Palestina, sino la iniciación a la vida divina que era el objetivo de la búsqueda religiosa contemporánea. Así, en efecto, se le pide que considere la evidencia de que una nueva clase de vida podía ser encontrada realmente en la Iglesia; y finalmente, el evangelista sostiene que esta evidencia es efectiva únicamente si los hombres «vienen a» Cristo. Pero sobre esto queda todavía mucho por decir.

TERCER EPISODIO

EL PAN DE VIDA

(capítulo 6)

El tercer episodio ocupa todo el c. 6. Esencialmente, éste consta de un solo relato significativo y un discurso que explicita la significación simbólica del relato. El tema dominante es el del pan de vida, del que es símbolo el pan distribuido por Jesús a la muchedumbre.

Sin embargo, todo el pasaje está provisto de una estructura narrativa continua, cuidadosamente compuesta atendiendo a la verosimilitud dramática. Las frases introductorias, 6,1-3, reúnen motivos que pertenecen a la sustancia común de la tradición evangélica: un viaje a través del mar de Galilea, la presión de la muchedumbre, la fama de Jesús como obrador de curaciones, su retirada hacia «la montaña» con sus discípulos. No es necesario intentar identificar la montaña en un mapa de Palestina, ni buscar tras ella un significado simbólico oculto. La montaña es el lugar adonde Jesús va o a enseñar a sus discípulos (como aquí), o a asegurarse la soledad (como en 6,15)[1]. Juan no parece atribuirle mayor significación, como hace Mateo[2]. Los vv. 1-3, por tanto, no hacen más que proporcionar un marco para la narración, tomado del material familiar de la tradición. Con el v. 4 llegamos a un rasgo distintivamente joánico: la referencia a la fiesta de la Pascua[3]. Aquí está justificado que busquemos algo más que el sentido superficial. Desde el punto de vista del relato, la estación es muy apropiada, y no existe ninguna razón que impida que en cuanto hecho histórico, el acontecimiento a que hace referencia este pasaje pueda haber ocurrido en las cercanías de la Pascua. Pero el lector cristiano difícilmente podía dejar de recordar que la Pascua cristiana era la eucaristía, y es probable que el evangelista pretendiera desde el principio hacer una alusión a la significación eucarística del relato que sigue.

El relato de la multiplicación de los panes comienza propiamente con el v. 5. El episodio es narrado con variaciones poco sustanciales respecto a las versiones sinópticas[4], en el diálogo o en la acción, aun-

---

[1] Así Mc 3,13 (la misión de los Doce), 6,46 (soledad); el más próximo a nuestro pasaje es Mt 15,29.

[2] Para Mateo, «la montaña» es el lugar en que Jesús da la nueva ley (5,1ss), y donde es entronizado como soberano de cielos y tierra (28,16).

[3] Las palabras τὸ πάσχα están en todos los manuscritos griegos y en las versiones, y el hecho de que Ireneo y otros las ignoren no es razón suficiente para quitarlas del texto.

[4] Sin embargo, puede no ser mero accidente el que, mientras en Mc 6,42-43; 8,8 el llenar los canastos con los trozos sobrantes es un simple apéndice a la acción principal, que pone de relieve la abundancia de la provisión

que sin una dosis elevada de coincidencia verbal. Como en los sinópticos, a la multiplicación de los panes sigue la escena de Jesús caminando «sobre el mar»; pero en la versión joánica este episodio no sigue inmediatamente. El resultado directo de la multiplicación del pan es el reconocimiento de Jesús por parte de la multitud (como por la samaritana en 4,19, por algunos de los peregrinos en la fiesta de las Chozas, en 7,40, y por el ciego curado en 9,17) como el profeta que ha de venir. Como tal, tratan de hacerlo rey. Esto proporciona un motivo para que Jesús se aleje y se retire a la montaña, mientras que sus discípulos marchan en la barca. El relato es más claro, está mejor motivado y es más efectivo dramáticamente que la versión sinóptica, sea o no más fiable históricamente. Pero mientras Juan se cuida de la calidad dramática, se cuida más todavía del significado profundo que entrevé en los hechos visibles y podemos preguntar razonablemente qué significación quería dar a esta secuencia de hechos: el dar de comer a la multitud, el intento de revolución y el caminar sobre el agua. Volveré de nuevo a esta cuestión [5].

Entretanto seguiremos la marcha del relato. Los vv. 22-24 proporcionan un procedimiento mediante el cual Jesús se vuelve a reunir con la multitud, y un escenario para el gran discurso que va a seguir pronunciando (como observa el evangelista) en la sinagoga de Cafarnaún (6,59). Los efectos del discurso se esbozan en los versículos restantes del capítulo. Muchos de los discípulos «se escandalizan» y abandonan: sólo permanecen los Doce, y por medio de Pedro, que hace de portavoz, confiesan su fe en Cristo, que replica con el anuncio de que va a ser traicionado por uno de ellos. Aquí concluye el episodio. Dramáticamente, su unidad es completa.

Ahora debemos examinar más de cerca su contenido. Será bueno que comencemos con el examen del discurso, en el que el evangelista ha proporcionado una clave para llegar al significado de todo el episodio. Este discurso presenta la forma de un diálogo entre Jesús y la muchedumbre que, habiendo participado en el banquete de los panes y los peces, le ha seguido desde el sitio donde tuvo lugar el hecho. Las palabras con que se dirige a ellos por primera vez, en el v. 26, implican que, aunque habían sido testigos del «signo» [6] que Jesús había obrado al distribuir el pan a la muchedumbre, sin embar-

---

con la que la muchedumbre fue satisfecha («comieron hasta saciarse»), en Jn 6,12 la satisfacción del hambre se menciona solamente en una cláusula subordinada («cuando se saciaron»), y la recogida de los trozos constituye una nueva etapa, introducida solemnemente por un mandato del Señor»: «recoged los fragmentos sobrantes para que no perezca nada». Tal vez Juan quiere aludir al «alimento que perdura» en contraposición con el «alimento que perece» (6,27). Debo esta observación al Dr. David Daube en una comunicación a mi seminario.

[5] Cf. *supra*, 344-345.

[6] Así 6.14.

go no vieron más que mero alimento para el cuerpo, que perece con el uso, «alimento que perece». En consecuencia, aunque no solamente habían visto y tocado lo que Jesús daba, sino que también se alimentaron con ello, en el sentido más profundo y verdadero no habían «visto signos»: no habían recibido «el alimento que perdura para la vida eterna». Este lenguaje recuerda el del discurso sobre el agua viva, donde se contrasta el agua que hombres y animales beben, para volver a tener sed de nuevo, con el agua que brota «para la vida eterna».

El discurso, o diálogo, así iniciado se divide en tres partes, en las que la idea del pan de vida se desarrolla en tres etapas.

1) En la primera parte, vv. 26-34, la idea del alimento de vida eterna es desarrollada haciendo referencia al maná de que habla el Antiguo Testamento (Sal 77[78],24) como «pan del cielo». El diálogo se basa aquí en creencias, o especulaciones, judías bien atestiguadas sobre el maná. Según el Apocalipsis de Baruc (casi contemporáneo del cuarto Evangelio), «vendrá a ocurrir en aquella misma hora que el tesoro del maná descenderá de nuevo de lo alto, y comerán de él aquellos años (es decir, el período del reino mesiánico temporal en la tierra), porque éstos son los que han llegado a la consumación del tiempo» (2 Baruc 29,8). De igual modo en el fragmento del Oráculo Sibilino citado en el *ad Autolycum*, de Teófilo, que puede ser precristiano:

«Pero los que honran al Dios verdadero (ἀληθινόν) y eterno (ἀέναόν) heredan vida, habitando durante el tiempo del eón en el fértil jardín del paraíso, disfrutando el dulce pan del cielo estrellado (ἄρτος ἀπ' οὐρανοῦ)». (*Oracula Sibilina*, ed. Geffcken, frag. 3, 46-49 [7]).

En la tradición rabínica posterior la renovación del don del maná se convierte en una característica fija de la expectación escatológica judía [8]. Podemos, por tanto, suponer que los judíos son presentados aquí pidiendo que Jesús demuestre la legitimidad de sus pretensiones mesiánicas mediante la bien conocida señal de restaurar el don del maná, el «pan del cielo», suponiendo que esto es a lo que él aludía con la expresión con «alimento que permanece para la vida eterna». Como respuesta, Jesús niega que el maná fuera pan «celeste» en ningún sentido importante [9]. Venía, sin duda alguna, del cielo;

[7] Las coincidencias entre el lenguaje de este oráculo y el cuarto Evangelio son sorprendentes: ἀληθινός, ζωή ἀέναος (por αἰώνιος), ἄρτος ἀπ' οὐρανοῦ.

[8] Véase la abundante documentación aducida por S.-B. *ad loc.*; en su mayor parte es mucho más tardía que el cuarto Evangelio, pero Baruc y el Oráculo Sibilino son testimonios suficientes de que la creencia existía en el tiempo en que fue escrito este Evangelio. Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, ad loc., cita algunos pasajes rabínicos y muestra cuán cercano está el lenguaje de nuestro pasaje al hebreo rabínico.

[9] Según *Yoma* 75b Bar (en S.-B.), R. Aqiba declaraba, basándose en Sal 77(78),25, que el maná era realmente el pan que comen los ángeles. Su

pero no era «pan verdadero». Aquí estamos pasando de modos de pensamiento propiamente judíos a helenísticos. El pan de que está hablando Jesús es pan «real», que pertenece a ese orden de existencia que ha sido descrito (4,23) como «espíritu y verdad». El maná, aunque milagroso, no pertenece a ese orden de existencia, pues perecía con el uso o se corrompía si no se utilizaba (Ex 16,15-21); a pesar de su origen milagroso, es «alimento que perece».

Por consiguiente, hemos de entender que el discurso en esta etapa rechaza el tipo crudo y cuasi materialista de escatología que era común en ciertos círculos cristianos primitivos así como en algunos tipos de judaísmo. La nueva era que Jesús inaugura (de la que se dice «llega la hora y ya está aquí») no ha de definirse en términos de milagro bruto a nivel fenoménico, en el plano de la «carne» (pues, como se nos dirá pronto «la causa no sirve para nada», 6,63), sino en términos de ese orden de ser que es real y eterno.

Existe, sin embargo, otra posible línea de asociación que debemos tener en cuenta. En la tradición rabínica, el pan es un símbolo bien establecido de la Torá [10]. Esta tradición puede asegurarse hasta el tiempo de Eliezer ben Hircano y Josué ben Hananías, no lejos de la fecha de este Evangelio. En rabinos posteriores, el pan que ofrece la sabiduría en Prov 9,5 es identificado como «pan de la Torá». No encuentro testimonios de que en la exposición rabínica, esta identificación se extendiera al maná, pero la equiparación del maná con la sabiduría en Filón implica casi necesariamente que en algunos círculos éste se tomaba como símbolo de la Torá. Merece la pena citar el pasaje de Filón por su semejanza con el lenguaje del presente pasaje. Comentando el relato de Ex 16, y en particular los vv. 16-18, que hablan de cómo cada israelita recibía igual cantidad de maná, observa: «El Logos divino distribuye por igual a todos los que lo usarán el alimento celeste del alma, es decir, la sabiduría (*Quis Rer.*, 191) [11]. Luego, si podemos suponer que nuestro evangelista estaba familiarizado con una escuela de pensamiento para la cual el maná era un símbolo de la Torá, como expresión de la sabiduría divina, deberíamos reconocer en este pasaje otra ejemplificación de la máxima «la Ley por medio de Moisés, la gracia y la verdad por medio de Jesucristo». El argumento, entonces, sería: Ciertamente Moisés otorgó la Torá de la cual el maná es el símbolo; pero «el pan de la Torá» no es el conocimiento de Dios que es vida eterna, como tampoco el maná es «pan verdadero»; así pues, en sentido estricto, Moisés no

---

contemporáneo, R. Ismael, rechazaba esta opinión apoyándose en que no ha de suponerse que los seres angélicos coman pan. Esto parece apuntar a debates en los círculos rabínicos, en una fecha no lejana de la del cuarto Evangelio, sobre el sentido en que el maná es «pan del cielo».

[10] Cf. S.-B. *ad loc.* La discusión entre Eliezer y Josué procede de *Genesis Rabba.* S.-B. la fechan en el 90 d.C.

[11] En otros casos, en Filón, el maná simboliza al mismo Logos.

dio «pan del cielo», que, como dice la propia Escritura, es don del mismo Dios, y que es dado por medio de Cristo.

La gente —según el relato— no entiende lo que quiere decir esto. Su petición: «Señor, danos siempre de ese pan», no va más allá de la que formula la samaritana: «Señor, dame de ese agua». Y ciertamente, hasta aquí el discurso del pan de vida es estrechamente paralelo al discurso del agua viva.

2) El discurso toma un nuevo rumbo con el v. 35 y va más allá de todo lo que se ha dicho anteriormente. Mirando atrás por un momento, las palabras del v. 33 poseen esa especie de ambigüedad oracular tan del gusto de nuestro evangelista. Es posible entender el participio «el que baja» adjetivamente, supliendo del contexto el sustantivo «pan» [12]. El sentido entonces sería: «El pan de Dios es 'pan del cielo' en el sentido de que baja del cielo y da vida (eterna) al mundo». Pero para el lector atento la expresión «el que baja» evoca automáticamente «el que bajó del cielo» de 3,13, y sería igualmente posible construirla del mismo modo, sustantivamente, en el sentido de «el pan de Dios es el que baja del cielo y da vida al mundo», y éste, como sabemos por 3,13, es el Hijo del Hombre, el único que tiene derecho a pasar en los dos sentidos las fronteras de «lo de arriba» y «lo de abajo». En el v. 35 se clarifica la ambigüedad. Jesús proclama expresamente ser «el que baja del cielo», y, por tanto, que El es el pan de vida. Su función de dador de vida es explicada a continuación en un pasaje que suena a breve recapitulación del gran discurso sobre la «vivificación» en el c. 5. Tal función es fundamentada en la voluntad de Dios y en la obediencia de Cristo a ella. Por voluntad de Dios, el que «ve» a Cristo [13] posee vida eterna aquí y ahora (cf. 5,24) y será resucitado en el último día (cf. 5,28-29). Esto es suficiente para evocar en la mente del lector toda la elaborada exposición del c. 5, y el argumento pasa a otro punto.

Jesús ha sido descrito como «el que baja del cielo», y ahora se repite la descripción: «yo soy el pan que ha bajado del cielo». Pero esto suscita una dificultad. Jesús es un hombre de origen y parentesco conocidos: ¿cómo se puede decir que ha descendido del cielo? No hay una respuesta directa: la cuestión es tratada en gran medida de igual modo que el problema del testimonio en la última parte del discurso del c. 5. Como allí se nos decía que las pruebas de las pretensiones de Jesús sólo son convincentes para los que poseen la palabra divina habitando en ellos (5,38), así también aquí se nos dice que son únicamente los que (en palabras de la Escritura) son «enseñados por Dios», a los que Dios atrae hacia Cristo y los «da» a

[12] Esta es, sin duda, la construcción en que el autor pensaba primariamente; cf. 6,41: «yo soy el pan que bajó». Sin embargo, es también cierto que «el que baja (o bajó)» es un concepto completo en sí mismo.

[13] En el sentido expresado de otra manera por «contemplar su gloria», 1,14, distinto del «ver» estéril de 6,36.

él, quienes comprenden qué significa que él descendió del cielo. Aquí, como en 5,40, «venir a» Cristo es la condición necesaria para entender lo que él es. Sin embargo, es posible que se esté apuntando a una implicación de su «bajada del cielo»: el que viene de Dios es el único que posee la visión de Dios (6,46), la cual, se reconoce, confiere vida eterna; y por eso se puede decir que el que «ve» a Cristo tiene vida eterna (6,40). Bajar del cielo significa, entre otras cosas, comunicar la visión de Dios a un mundo en tinieblas.

Despachada brevemente esta materia, el discurso vuelve al tema principal: Cristo, pan de vida. El contraste se hace ahora explícito. El maná no es alimento de vida eterna: los que comieron de él murieron. Los que comen el Pan que es Cristo no mueren nunca. El no es sólo el dador del «alimento que permanece para la vida eterna»: él mismo es el pan. A este punto se nos lleva en el v. 50.

3) La tercera parte del discurso comienza en el v. 51 con una reiteración de la afirmación «yo soy el pan vivo que bajó del cielo» y pasa a deducir sus consecuencias lógicas. Si Cristo es a la vez pan y dador de pan, entonces lo que él hace es darse a sí mismo: su carne y su sangre. La pregunta «¿cómo puede este hombre darnos a comer su carne?» no recibe una respuesta directa, como tampoco la recibió de Nicodemo «¿cómo puede un hombre volver a nacer?». El lector cristiano instruido no puede dejar de percibir la referencia al sacramento de la eucaristía. En efecto, las expresiones joánicas «yo soy el pan de la vida... el pan que yo os daré es mi carne por la vida del mundo», equivalen a una transcripción ampliada de las «palabras de la institución: «éste es mi cuerpo (entregado) por vosotros», según las tenemos en 1 Cor 11,24 (escrita en Efeso); y la respuesta definitiva de Juan a la pregunta «¿cómo?» indudablemente habría sido dada en términos sacramentales. Pero no podía esperarse que el público religioso no cristiano al que esta obra va dirigida en gran medida tuviera esta clave [14]. Como en otras afirmaciones rectoras del Evangelio, se quiere que el dicho oracular sobre «comer la carne» quede en suspenso en la mente a la espera de ulterior esclarecimiento. Pero mientras el «cómo» continúa como un interrogante, el significado esencial de «comer la carne y beber la sangre» del Hijo del

[14] La importancia que frecuentemente se ha dado en este contexto a la práctica de la teofagia en ciertos cultos es probablemente exagerada. La medida en que la práctica y las ideas asociadas en ella estaban vivas en el mundo helenístico del siglo I y II d.C. no está del todo clara. En cualquier caso, el sustrato helenístico del pensamiento joánico parece residir, no en un crudo paganismo popular, sino en círculos representados por Filón, los *Hermetica* y los elementos comunes de los grandes sistemas «gnósticos» que, sin duda, toman y «espiritualizan» algunas concepciones asociadas con los cultos «místéricos»; pero la concepción de la teofagia no está entre ellas. A lo sumo, parece podemos decir que la teofagia pertenece a un estrato profundo del pensamiento y práctica primitivos que, hallándose sumergido en nuestras mentes, genera un simbolismo natural y más o menos universal; y este simbolismo puede ser revivificado a un nivel más alto.

Hombre se expresa en términos menos extraños para el público en que se piensa: significa unión con Cristo por inhabitación mutua (6,56) [15]. A esta idea no se vuelve a hacer referencia en el libro de los signos, pero adquiere una prominente importancia en los discursos de despedida [16].

Sin embargo, la expresión «dar la carne» [17], aunque se tome figuradamente, difícilmente puede dejar de sugerir la idea de muerte; y la expresión «beber la sangre» tampoco puede dejar de sugerir sangre derramada, y por consiguiente, muerte violenta [18]. El evangelista sugiere en estos velados términos que es por medio de la muerte como Cristo se convierte en pan de vida para el mundo, exactamente como en 2,20 indicaba que es mediante la destrucción y la resurrección del cuerpo de Cristo como se inaugura el nuevo género de vida. Tales alusiones esperan una explicación ulteriot.

En la segunda y tercera parte del discurso, por tanto, tenemos un progreso importante sobre lo que ha discurrido antes. En 6,27-34 Cristo es el dador de pan, como en 4,10-15 es el dador de agua. Tal descripción podría mantenerse, en cierto modo, dentro de los límites de las creencias escatológicas judías que concebían al Mesías como un segundo Moisés o, por así decirlo, como una figura semejante a un Moisés sublimado o «etéreo», pues Moisés dio al pueblo a la vez el agua de la roca y «el pan del cielo». Pero si Cristo es él mismo el alimento y la bebida de vida eterna, estamos mucho más allá de las meras categorías mesiánicas. Es únicamente de Dios de quien se puede decir propiamente que, mediante la unión con él (inhabitación mutua), el hombre goza de vida eterna (6,53.56). Por tanto, aquí, como de manera inequívoca en 5,17ss, se atribuyen a Cristo funciones y prerrogativas específicamente divinas. Vemos, pues, cuán importante es para el argumento de nuestro autor que el discurso del c. 5 preceda al presente discurso. Porque en 5,17-30 se establece de una vez por todas que, al atribuir a Cristo funciones y prerrogativas divinas, el escritor no intenta nunca presentarlo como un «segundo dios», una fuente independiente de vida sobrenatural, o infringir el monoteísmo introduciendo un «segundo principio» (como decían los rabinos). Es en virtud de una identidad total de voluntad y propósito, basada en una dependencia completa del Hijo respecto al Padre como Cristo «obra las obras de Dios». Como hemos visto, esto quedó establecido clara y ampliamente en el c. 5. El argumento es presupuesto aquí y recapitulado en forma de breve alusión en 6,37-40. Finalmente, tras la audaz afirmación de que la unión con Cristo por

[15] Cf. *supra*, 203.

[16] Cf. *supra*, 411-412; 418-419.

[17] «Dar la vida (el alma)» es más común para expresar la idea de una muerte voluntaria, pero «entregar el cuerpo» aparece en 1 Cor 13,3. Expresiones como «comer su carne» (Sal 26,2), «dar su carne a las aves y a las bestias» (1 Sm 17,44; Ez 32,4-6; Sal 78,2) señalan la línea de asociación de ideas.

[18] Cf. Wetstein *ad* Jn 6,53: *Ubi sanguinis a carne separati fit mentio, violenta morte mortuus intelligitur.*

la inhabitación mutua es vida eterna, el autor añade las palabras «lo mismo que me ha enviado el Padre que vive y *yo vivo por el Padre,* así también el que se alimenta de mí vivirá por mí». Con esta afirmación precisa y enfática del papel de Cristo como dador de vida concluye el discurso.

De esto se sigue que la propuesta de reordenar la obra en este punto y hacer que el c. 6 preceda al 5, propuesta que ha sido ampliamente aceptada por escritores recientes, es menos convincente tras consideración atenta que atractiva a primera vista. Naturalmente, es cierto que el c. 5 deja a Jesús en Jerusalén, y no es fácil partir de Jerusalén para cruzar el mar de Galilea, mientras sería al menos algo más fácil comenzar dicho viaje desde Caná, en la Galilea central, donde el narrador se dejó a Jesús al final del c. 4 [19]. Pero estas consideraciones topográficas son de menor importancia que el hecho de que el actual ordenamiento de los capítulos corresponde a la marcha del pensamiento: el c. 6 presupone la posición establecida en el c. 5 y realiza un progreso definitivo respecto a ella.

Con el v. 59 el discurso alcanza su conclusión formal. El resto del capítulo, 6,60-71, tiene el carácter de un apéndice o epílogo, comparable a 3,22-36; 4,31-42. Como estos pasajes, se compone en parte de relato y en parte de diálogo (con comentarios editoriales del evangelista en los versículos 64 y 71) y contiene otras reflexiones que esclarecen el tema principal.

El rasgo característico del apéndice es la reaparición de la idea del espíritu en el v. 63. En el c. 3 se decía que el reino de «lo de arriba» es la esfera del espíritu y que el nuevo nacimiento a la vida eterna del reino superior es un nacimiento «del espíritu». En el c. 4 se nos decía que Dios mismo es «espíritu» y que el modo nuevo de acercarse a Dios traído por Cristo es el culto «en espíritu y verdad», términos que forman una endíadis virtual: la esfera del «espíritu» («lo de arriba») es la esfera de lo «verdadero», de la realidad absoluta, distinta del orden fenoménico de la «carne». En el discurso sobre la comunicación de la vida eterna de 6,36-59 el espíritu no se menciona; pero el uso del término «verdadero» indica suficientemente que el alimento de vida eterna pertenece al orden de la «verdad» y, por tanto, al del «espíritu». De hecho, la tendencia principal de todo el diálogo, con su mantenido contraste entre el «pan verdadero» por una parte, y cualquier clase de alimento material, por otra, sean los «panes o peces» con que fue alimentada la muchedumbre, o incluso el maná «del cielo», es acertadamente resumida en la máxima «el espíritu es lo que vivifica [20]: la carne no aprovecha nada». Esta es la

[19] Pero sólo como sería algo más fácil comenzar un viaje a través del Canal de la Mancha desde Oxford que desde Birmingham.

[20] La asociación de «espíritu» y «vida» no es específicamente joánica. Pablo tiene la expresión «espíritu vivificante» (1 Cor 15,45); y Filón dice que el espíritu figura en el relato de la creación «porque el espíritu es lo más vital, si bien la causa de la vida es Dios» (*De Opif.* 30). Cf. también 222, 224-225.

clave a la que debe mantenerse fuertemente asido el lector al intentar entender el discurso. Cualquier cosa que haya de decirse acerca del modo de comunicación, lo que Cristo comunica de sí mismo es el espíritu, porque la vida real procede esencialmente «del espíritu». Como Hijo del Hombre (el «hombre verdadero»), El es «de lo de arriba». Sin embargo, en El el Logos eterno (que comprende todo el «mundo inteligible») se hizo «carne», y en la carne y por medio de la carne estableció comunicación con los hombres. La simple idea de alcanzar la vida eterna «alimentándose con la carne», era, como bien sabía el autor, una idea «escandalosa» para su público helenístico [21]. Sólo podrán entenderla correctamente los que «ven» a Cristo [22] no sólo como el que descendió de los cielos, sino también como «el que sube adonde estaba antes». Había dicho ya casi lo mismo en 3,13-15, donde leemos que el Hijo del Hombre sube al cielo y que es necesario que sea «elevado» así para que los hombres puedan tener vida eterna por medio de él. En ambos pasajes el «ascenso» o «elevación» del Hijo del Hombre queda envuelto en el misterio. Solamente en el último tramo del argumento aprenderá el lector que es mediante el sufrimiento y la muerte como Cristo es «elevado» y «sube» al Padre [23]. Mediante la misma acción es como él «da su carne para la vida del mundo». Sin embargo, entretanto, las palabras que Cristo ha hablado [24] están cargadas del «espíritu y vida» (una

[21] Σκάνδαλον, σκανδαλίζειν, son casi términos técnicos del vocabulario teológico del cristianismo primitivo que indican el proceso por el que el pueblo judío llegó a ser rechazado como pueblo de Dios: Rom 9,33; 1 Pe 2,8; 1 Cor 1,23; Gál 5,11; Mc 6,3; Mt 11,6; 13,57; 15,12, etc.; y dramáticamente este pasaje alude a la misma idea, pues describe una amplia deserción de Jesús por parte de discípulos (presumiblemente judíos); pero, a mi entender, el evangelista piensa específicamente en la gran piedra de escándalo para la aceptación de la fe cristiana por personas de mentalidad espiritual dentro del mundo helenístico, afectadas como estaban por el menosprecio del orden material, que era casi universal entre ellas.

[22] Se usa de nuevo θεωρεῖν, como en 6,40, para referirse a la visión crítica que reconoce la realidad eterna que está detrás o dentro de los hechos fenoménicos de la vida y la muerte de Jesucristo.

[23] Cf. *infra*, 373-379.

[24] Ha encontrado cierta acogida la opinión de que en el v. 63 es un caso de semitismo y significa, como el hebreo *dbr*, «cosa», «objeto» (*res*). «Las cosas de que he hablado —a saber, el alimento sacramental de la carne y la sangre de Cristo— son espíritu y vida». Esto es posible; pero es menos fácil tomar ῥῆμα en ese sentido en el v. 68 (que es una respuesta clara al v. 63); y es todavía menos probable cuando consideramos el tratamiento de las «palabras» de Cristo (ῥήματα, λόγοι) a lo largo de todo el evangelio. Parece, por tanto, que debemos contentarnos con entender las ῥήματα del v. 63 (como en 5,47; 8,20; 12,47-48, 14,10; 15,7; 17,8, etc.) como «palabras» dichas por Cristo y, en el contexto, como el discurso precedente en su totalidad. Estamos, pues, enfrentados con la dificultad de que en el discurso se dice que Cristo otorga la vida eterna mediante su carne y su sangre, y aquí mediante sus palabras. La dificultad es real. Postular dos autores que escriben desde perspectivas distintas, uno «sacramentalista», el otro «místico», es fácil, pero de ninguna utilidad, pues nuestra tarea es entender la obra tal como está ante nosotros. Es claro que nuestro autor poseía un poderoso sentido de la fuerza de la palabra hablada como expresión del pensamiento racional y articulado; sobre todo,

vez más una virtual endíadis, que significa la vida que es engendrada del espíritu) que él encarna, y que realizan su efecto en los que tienen fe, en tanto que son inoperantes para los que no la tienen (64). El evangelista está pensando en el campo misional de la Iglesia en el mundo helenístico, y acepta el hecho de que muchos de los que, a través de los predicadores cristianos, oyen las palabras que son «espíritu y vida» las rechazan sin darles fe. No se puede atribuir una causa humana definitiva a esto. Se trata de algo que cae dentro del gobierno providencial de Dios. La fe es un don de Dios (cf. Ef 2,8-9); nadie puede venir a Cristo, «si no le ha sido dado por el Padre». La doctrina es esencialmente la misma que la del dicho de Mt 11,25ss, Lc 10,21ss, donde el hecho observable de que la llamada de Jesús a su pueblo ha tropezado con el rechazo de las clases religiosamente instruidas, mientras ha sido acogida por las clases humildes, se atribuye a la «complacencia» del Padre [25]. En la intención de

---

cuando la palabra es dicha por uno que, en el sentido más pleno, «conoce la verdad» y *es* realmente la «verdad». Entonces está impulsada por las energías del pensamiento creador de Dios. Esta es una razón de que λόγος sea para él un término totalmente apropiado para lo divino en cuanto revelado en la creación y en la historia y la experiencia de la raza humana. Al mismo tiempo, no comparte la tendencia a la abstracción, que es la perdición de gran parte del pensamiento helenístico. La palabra, o la verdad que encarna la palabra, no es plenamente efectiva hasta que se expresa en la acción concretamente, como la palabra de Dios que se expresó a sí misma en la creación. Cristo habla palabras de vida, pero éstas son siempre correlativas con las acciones en que encuentra expresión efectiva su significado, los «signos» que son, en cierta manera, *verba visibilia*. Sobre todo, la palabra de vida final sólo puede ser dicha en la acción decisiva que es la muerte y resurrección de Cristo. En última instancia, es sólo allí donde puede verse plenamente que la Palabra se había hecho carne; allí donde él entrega su «carne y sangre» al mundo. Así, pues, no hay contradicción para nuestro autor entre la afirmación de que la vida viene por alimentarse de la carne y la sangre de Cristo y la afirmación de que sus palabras son vida. La revelación total de la vida eterna se expresa en la unión de palabra y acción; es decir, la acción de Cristo, que muriendo dio su carne y derramó su sangre por la humanidad. Es también comunicada y acogida por los hombres mediante una unión de palabra y acción: en el escuchar, entender y creer «la palabra de la cruz», en la acción sacramental que es el signo continuo, el *signum efficax*, el *verbum visibile*, mediante el cual la Iglesia comparte la vida de Cristo. Tal es la línea de pensamiento que a mi juicio está detrás de este pasaje. Sin embargo, nuestro autor está sujeto a una limitación que se impone él mismo. Al escribir para un público no cristiano no quiere divulgar directamente los misterios cristianos. No hay descripción ni del rito del bautismo cristiano (o de su prototipo, el bautismo de Jesús) ni de la eucaristía cristiana (o de su prototipo, las acciones sacramentales de la Ultima Cena). En consecuencia, no puede dar una respuesta directa a la pregunta: «¿Cómo puede un hombre volver a nacer?», o a esta otra: «¿Cómo puede este hombre darnos a comer su carne?». En cada caso sólo puede asegurar a sus lectores que está hablando de la vida del espíritu. Este es comunicado a través de instrumentos materiales, agua y pan, pan en quienes «le ven subir» (o «ser elevado»), y sólo ellos, reconocen su «carne». Sin embargo, la vida que éstos proporcionan es en primero y último término vida eterna o, en otras palabras «espíritu y vida».

[25] En los sinópticos, nadie (excepto el Hijo) puede conocer al Padre, a no ser aquel «a quien el Hijo quiere revelárselo», en Juan, nadie puede venir al

nuestro evangelista, se trata de una situación en que la proclamación de las palabras de Jesús ha llevado a cabo un acto de «juicio» divino, en el sentido de 3,16-21, que separa aquellos a quienes se les ha dado la fe de la masa incrédula.

Por tanto, la situación dramática (a la que volvemos ahora) tiene valor simbólico pleno. La muchedumbre se «escandaliza». Unicamente los Doce permanecen fieles. Esto se ejemplifica mediante un episodio que es el equivalente joánico de la confesión de Pedro en Cesarea según los sinópticos (6,68-70). Aquí la confesión, en tanto que utiliza el título «el Santo de Dios», que es también corriente en los sinópticos, contiene la afirmación adicional «tienes palabras de vida eterna», que no sólo es lenguaje propiamente joánico, sino que une el episodio, en cuanto al significado, directamente con el diálogo precedente. Como los sinópticos añaden a la confesión una predicción de la pasión, así también Juan le añade una predicción de la tradición (6,70-71). Esto es una referencia retrospectiva a 6,64, y con ella se quiere decir que el proceso de «juicio» debe continuar incluso dentro del resto de los discípulos de Jesús. También ellos han de ser purificados mediante su palabra, y la purificación no está completa hasta que Judas se pierde en la noche después de la última Cena (13,11.30).

Ahora podemos volver a la pregunta dejada sin responder en la p. 335. ¿Qué significación atribuyó el evangelista a la secuencia de acontecimientos: multiplicación de los panes, conato de revolución y marcha sobre las aguas? En conjunto, el discurso hace referencia sólo al episodio de la multiplicación de los panes. Puede ser que el evangelista tomara simplemente los otros dos episodios de la tradición, en la que estaban asociados inseparablemente con la multiplicación de los panes [26], como el caminar sobre el mar está asociado con ella en Mc 6, y un viaje a través del mar (aunque sin el incidente de caminar sobre el agua) en Mc 8. Pero, incluso siendo así, no armonizaría con la costumbre de nuestro autor tomar algo de la tradición sin buscar su significado profundo. Sus secuencias temporales casi siempre parecen ser algo más que meramente temporales. Respecto a esta secuencia ofrezco la siguiente sugerencia como intento de interpretación.

El discurso tomado como un todo (incluyendo el apéndice o epílogo) marca una progresión desde concepciones falsas o inadecuadas

Hijo, «si no le ha sido dado por el Padre». Pero podría decirse que esto está implícito en cierta manera en Mateo y Lucas; porque lo mismo que la afirmación «nadie conoce al Padre si no es el Hijo» está limitada por «y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo», así también «nadie conoce al Hijo si no es el Padre» podía estar limitada por una oración similar «y aquel a quien el Padre quiera revelárselo». En cualquier caso, la determinación última reside en la «complacencia» del Padre.

[26] Creo que hay una base probable para aceptar la secuencia de los hechos como parte de la tradición histórica.

de la condición y función mesiánica de Cristo hacia concepciones más adecuadas. La muchedumbre está preparada para encontrar en él un segundo Moisés, que renovará el don del maná. Esta concepción es descartada. Cristo da algo mejor que el maná: el pan de vida; más que esto: él *es* pan de vida. El es el «que da la vida». La unión con él es vida eterna. Esta progresión da lugar a un acto de «juicio» que separa a los que son incapaces de tomar el camino adecuado de los pocos que, al menos en cierta medida, quieren verdaderamente tomarlo. La muchedumbre se «escandaliza»; los Doce confiesan que Jesús no sólo es el Santo de Dios (o el Mesías), sino también aquél cuyas palabras comunican «vida eterna».

Al parecer, una progresión similar tenemos en la secuencia de los acontecimientos. Tras comer los panes multiplicados, la multitud reconoce a Jesús como «el profeta que ha de venir» (una designación cuasi mesiánica), y consecuentemente intenta hacerle rey por la fuerza; algo perfectamente razonable en el caso de un Mesías. Jesús rechaza el intento, y con él la concepción inadecuada de su condición y funciones que supone. Luego procede a separar a sus hombres de la muchedumbre. A ésta la aleja de su lado. También los discípulos son separados temporalmente y quedan en la oscuridad (como en 6,67 se contempla la posibilidad de su deserción). Pero casi inmediatamente son iluminados. Cristo se les aparece «sobre las aguas»[27] y pronuncia la fórmula sagrada: «Yo soy». Es cierto que en el relato, tomado en su valor superficial, estas palabras podían significar, como significan los paralelos sinópticos, nada más que «soy yo»; pero a la vista de la importancia que tiene la fórmula en otros pasajes joánicos, parece más que probable que aquí, como en otros lugares, ha de entenderse como el equivalente del nombre divino hebreo *'ny hw'*, YO SOY[28].

Parece, por tanto, que la secuencia de los hechos ofrece una progresión paralela a la que encontramos en el discurso. Si es así, el relato de la multiplicación de los panes no es solamente significativo o simbólico en sí mismo, sino que constituye, en unión con los dos incidentes que siguen, un «signo» complejo que es esclarecido, a la manera de Juan, en el discurso añadido.

---

[27] Cf. Sal 28(29),3: «El Señor sobre aguas abundantes»; 76(77),20: «tu camino está en el mar y tus sendas en las aguas abundantes, y tus huellas no son conocidas». Aunque entre estos textos y el relato de Juan no existe una semejanza plena verbal, la figura de Cristo caminando sobre las aguas agitadas del mar pudo haber sido entendida como un medio de sugerir el simbolismo del poder y la majestad divinos, que aparece en estos y otros pasajes del Antiguo Testamento.

[28] Cf. *supra*, 104-107.

CUARTO EPISODIO

LUZ Y VIDA. MANIFESTACION Y RECHAZO

(capítulos 7-8)

El bloque central del libro de los signos, cc. 7 y 8, presenta el aspecto de una colección de materiales misceláneos. Consiste en una serie de diálogos de controversia, a menudo sin conexión claramente visible, aparte una referencia general al conflicto entre Jesús y los dirigentes eclesiásticos del judaísmo. No existe un discurso largo y continuo, comparable con los de los cc. 5; 6 y 10. Será bueno antes de empezar tener ante los ojos la estructura general de toda la serie, que agrupamos aquí bajo títulos más o menos acertados:

7, 1-10: Introducción (cf. *infra*, pp. 351-352).

7,11-13: Escena de la Fiesta de las Chozas en ausencia de Jesús.

7,14-24: Jesús en la fiesta. Primer diálogo: tema, Moisés y Cristo.

7,25-36: Segundo diálogo: las pretensiones mesiánicas de Jesús. Los interlocutores son principalmente «jerosolimitanos», la «turba», «fariseos», o «judíos». Jesús pronuncia solamente dos breves discursos.

7,37-44: Tercer diálogo, introducido por un dicho oracular de Jesús y continuado por la «turba». Tema: las pretensiones mesiánicas de Jesús.

7,45-52: Cuarto diálogo. Continúa el mismo tema. Interlocutores: los «sumos sacerdotes y los fariseos», sus siervos y el senador Nicodemo. Jesús está ausente de la escena [1].

8,12-20: Quinto diálogo, introducido por un dicho oracular de Jesús. Tema: la índole y el valor de las pruebas en favor de las pretensiones mesiánicas de Jesús.

8,21-30: Sexto diálogo, que consiste principalmente en un discurso de Jesús interrumpido por comentarios breves y preguntas de los «judíos». Tema: el reto de Jesús a los dirigentes judíos.

8,31-59: Séptimo y último diálogo. Tema: Abrahán, su «descendencia» y Cristo. Interlocutores, Jesús y los «judíos».

El tono de todo el conjunto es marcadamente polémico. El debate, en sus primeras fases, discurre ampliamente sobre el plano de

[1] Prescindimos de la perícopa de la adúltera, 7,53-8,11 del *Textus Receptus*, pues no formaba parte del texto original de este Evangelio.

las ideas mesiánicas judías, aunque deriva a otras regiones antes de concluir. El evangelista ha agrupado aquí la mayor parte de lo que puede decir como respuesta a las objeciones judías contra las pretensiones mesiánicas hechas por Jesús. Hay naturalmente otros pasajes de controversia en el Evangelio, pero difícilmente otro en que el tono de controversia sea tan agudo y tan sostenido; y esto por sí solo da una cierta unidad al episodio entero.

Esta unidad es subrayada por la peculiar estructura literaria de los dos capítulos. El intercambio de preguntas y respuestas es desusadamente rápido, especialmente en la primera parte. A Jesús no se le permite un discurso de cierta extensión sin ser interrumpido con objeciones o preguntas. En algunos casos los oponentes hablan más que el mismo Jesús. A veces ellos dominan la escena, y él permanece callado. Hacia el final, sus intervenciones se hacen más escasas y breves, pero incluso en 8,52-53 se les permite desarrollar su objeción con cierta extensión. Todo esto es anormal incluso en el cuarto Evangelio, y difícilmente tiene paralelos en los sinópticos. Ayuda a crear una vívida impresión de la presencia constante, y el acoso, de la oposición, y esto evidentemente forma parte del propósito del autor.

Este aspecto es más destacado todavía mediante las repetidas afirmaciones de que Jesús estaba en peligro de muerte y que se efectuaban intentos de prenderlo o de lincharlo donde se encontraba. Será conveniente hacer la lista de estas afirmaciones:

7, 1: Jesús evita entrar en Judea, «porque los judíos lo buscaban para matarlo».
7,13: La gente en Judea temía incluso mencionar su nombre «por miedo a los judíos».
7,19: Jesús pregunta: «¿por qué tratáis de matarme?».
7,25: Los jerosolimitanos se sorprenden de la audacia de una persona, «a quien están tratando de matar».
7,30: «Trataban de prenderle, pero nadie le puso la mano encima».
7,32: Se manda a la policía para que lo arreste.
7,44: «Algunos de ellos querían prenderlo, pero nadie le puso la mano encima».
8,37: «Tratáis de matarme».
8,40: «Tratáis de matarme».
8,59: «Cogieron piedras para arrojarlas contra él».

De hecho los diálogos están salpicados en toda su extensión con estas referencias a la acción hostil contra Jesús. Contribuyen a construir el trasfondo sobre el que han de leerse los diálogos. Comparado con otros episodios del libro de los signos, el cuarto episodio está dominado por el tema del conflicto.

La acción es situada en la fiesta de las Chozas. La introducción relata cómo subió Jesús a la fiesta desde Galilea. El primer diálogo tiene lugar «mediada la fiesta», el segundo es claramente concebido como secuencia inmediata. El tercer diálogo es situado «en el último día, el más solemne, de la fiesta». Ya no hay más referencia explícita a la fiesta. No está del todo claro que la alocución pronunciada por Jesús «en el tesoro mientras enseñaba en el templo» (8,20) sea (a nivel de la composición escénica) una continuación del tercer y cuarto diálogos, pero tal parece ser la intención del autor. Hemos de concebir la acción como teniendo lugar, por así decirlo, en un doble plano. En el primer plano, Jesús se enfrenta a la muchedumbre que acude a la fiesta. En un segundo plano, las autoridades están deliberando y preparando su plan. La primera crisis llega en la mitad de la fiesta, cuando algunos de la muchedumbre están tan impresionados por lo que Jesús dice que se hallan dispuestos a creer que él puede ser el Mesías (7,31). La noticia llega a las autoridades (en el segundo plano) y envían agentes para arrestar a Jesús. Entretanto, el debate público continúa en el primer plano sin que se haga notar el paso del tiempo, hasta que el último día de la fiesta Jesús hace una proclamación trascendental (de la que nos ocuparemos en seguida, 7,37-38). El efecto es una división neta entre la muchedumbre. Entonces se nos vuelve al escenario del fondo donde las autoridades reciben el informe de sus agentes (7,45). Mientras tanto (8,12), en el primer plano Jesús prosigue el debate público «en el tesoro» [2] pues el intento de arrestarlo había fracasado (8,20; cf. 7,45-46). La artificiosidad de esta construcción es patente, pero hasta este punto al menos parece claro que el evangelista quería colocar toda la acción en la fiesta de las Chozas.

A partir de este punto la conexión es más vaga; pero no hay ninguna indicación de un cambio de escena antes de 9,1, y existen indicios de que 8,21-59 se concibe como una continuación del mismo episodio [3]. El intento final de apedrear a Jesús (8,59) es presentado como la culminación de las diversas amenazas contra él y lleva a un abandono definitivo de la escena. Los términos en que se describe su retirada son significativos: «pero Jesús se escondió y salió del templo». El conjunto del episodio comenzó con Jesús «a escondidas» (7,4). Su asistencia a la fiesta tiene lugar en un principio «no abiertamente, sino a escondidas» (7,10). Luego, en la mitad de la fiesta, aparece repentinamente en público para encontrarse con oposición y

[2] Obsérvese que Jesús permanece callado a lo largo de todas las escenas descritas en 7,40-52, de forma que 8,12, «yo soy la luz del mundo» son sus primeras palabras desde 7,37-38: «si alguien tiene sed, etc.». Las dos proclamaciones en que Cristo se ofrece como el que da el agua viva y como vida del mundo están estrechamente relacionadas.

[3] 7,16 se repite en 8,28; 7,20 en 8,48.52; 7,28 en 8,42; 7,29 en 8,55; 7,33-34 en 8,21.

amenazas. Es un acierto que el episodio del conflicto que ha acabado en el rechazo del reto de Jesús, se redondee con su retirada a un lugar oculto una vez más. Así, pues, las palabras «a escondidas se escondió» pueden considerarse como abrazaderas que unen esta serie de diálogos en forma de unidad dramática, con la fiesta de los tabernáculos como un trasfondo significativo del conjunto.

Es probable que los diálogos mismos contengan alusiones deliberadas al ritual de la fiesta y a las ideas asociadas con ella. Una de las ceremonias más distintivas de la fiesta de las Chozas era la de las libaciones de agua. El agua era sacada solemnemente de la piscina de Siloé, llevada hasta el templo y derramada sobre el altar de los holocaustos. Esto tenía lugar cada uno de los siete días de la fiesta (y, según autoridades menos seguras, también el octavo día). La ceremonia estaba asociada con oraciones por la lluvia, y puede haber sido el residuo de una ceremonia primitiva para obtener la lluvia, puesto que la fiesta se celebraba aproximadamente en la época en que podían esperarse las primeras lluvias de otoño. En cualquier caso, la idea de satisfacer la necesidad de agua para vivir aparece en discusiones rabínicas sobre la fiesta y su significado, y el agua se toma como símbolo de diversas bendiciones espirituales [4]. El dicho oracular que se dice que Jesús proclamó «en el último, el gran día de la fiesta» (7,37-38) ciertamente gana con expresividad si se tiene presente todo este simbolismo.

«Si alguno tiene sed, venga a mí, y beba el que crea en mí, como dice la Escritura: 'De su seno correrán ríos de agua viva'» [5].

Otra ceremonia distintiva de la fiesta de las Chozas era la iluminación del atrio de las mujeres en el templo, la cual —se nos dice—

---

[4] Cf. S.-B., vol. II, 799-805; Moore, *Judaism*, vol. II, 43-48. Josué ben Leví (comienzos del siglo III), como nuestro evangelista, lo asociaba con el don del Espíritu Santo; cf. Moore *loc. cit.*

[5] Esta parece la mejor puntuación. Con ella se logra un paralelismo, aunque en forma quiástica, que no es común en este escritor (cf. sin embargo 7,24; 8,23; 16,28; 17,18.23 y otras pocas huellas de quiasmo). Para ἔρχεσθαι en paralelismo con πιστεύειν en un contexto similar, cf. 6,35. Con ella resulta también posible que el αὐτοῦ de la cita haga referencia a Cristo como la fuente de agua viva. La dificultad de identificar la «escritura» persiste, pero, en todo caso, no es de ningún modo mayor que la de encontrar un *testimonium* de la afirmación de que el creyente individual es una fuente de agua viva, idea de la que no existe ninguna huella en otras partes de este Evangelio ni en todo el Nuevo Testamento. Podemos recordar que entre los lugares escriturísticos más frecuentemente citados en las autoridades rabínicas con referencia a las libaciones de la fiesta de los Tabernáculos o las Tiendas están en Is 12,3; Ez 47,1ss; Zac 14,8. El primer pasaje habla de la «fuente de salvación» (cf. Jn 4,14); el segundo del agua que mana del templo; en el tercero, «agua viva» mana de Jerusalén. Sabemos que para este evangelista el cuerpo de Cristo es el verdadero templo (2,21), y por ello es la «fuente» de agua viva (19,34). Por tanto, es posible que el evangelista haya interpretado las tres «escrituras» como equivalentes de la afirmación de que corrientes de agua viva manan del cuerpo de Cristo. La idea recibe expresión simbólica en 19,34.

era tan brillante que todos los patios de Jerusalén quedaban iluminados [6]. Se ha sugerido frecuentemente que puede haber una alusión a esta iluminación en el dicho oracular con que se introduce el quinto diálogo: «Yo soy la luz del mundo. El que me sigue no caminará nunca en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida». Si se concede que la fiesta es concebida como trasfondo de toda la serie de diálogos, la alusión sería perfectamente natural, aunque no se haga hincapié sobre ella.

Otra alusión a las ideas o prácticas asociadas con la fiesta de las Chozas se ha querido ver en el sexto diálogo. Existe alguna base para asociar específicamente con el ritual de esta fiesta el uso de una forma peculiar del nombre divino *'anī-wehū*, que era considerada como el *šēm hammefōrāš*, el nombre oculto de Dios [7] Su origen es incierto, pero parece ser una mutación de la fórmula veterotestamentaria *'anī hū'*, que los LXX traducen por ἐγώ εἰμι. La forma con la conjunción *w* se interpretaba como un modo de expresar la unión íntima de Dios con Israel. Se suponía que la naturaleza más íntima de Dios solamente puede expresarse en un nombre que declara que «yo y él», Dios e Israel, están unidos. Una idea como ésta parece expresarse en el diálogo, 8,21-30. Las palabras: «Si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados» (v. 24), son un eco del «yo soy», *'anī hū'* del Antiguo Testamento. Se repiten en el v. 28 con la adición (29), «el que me envió está conmigo». De igual forma en 8,16 tenemos: «yo y el que me envió» que recuerda incluso verbalmente la fórmula *'anī wehū'*, y el significado que se le atribuye en la tradición rabínica, sólo que Cristo ocupa el lugar de Israel (como ocurre a menudo). Esto, sin embargo, tiene no poco de especulativo.

Podemos, pues, decir que la fiesta de las Chozas proporciona un marco adecuado para esta secuencia de diálogos. Una de las lecturas tradicionales para la fiesta es Zac 14, que describe el día del Señor que se acerca:

«Sucederá aquel día que saldrán de Jerusalén aguas vivas... Y será el Señor rey sobre toda la tierra. ¡El día aquel será único el Señor y único su nombre!... Y todos los supervivientes de todas las naciones que hayan venido contra Jerusalén subirán de año en año a postrarse ante el Rey, Señor de los Ejércitos, y a celebrar la fiesta de las Chozas».

La referencia que se hace aquí a las «aguas vivas» es aplicada frecuentemente en la exposición rabínica a la ceremonia de las libaciones en la fiesta de las Chozas, junto con Zac 13,1; Ez 47,1ss e Is 12,3; y esta línea de asociación parece que puede remontarse hasta Eliezer ben Jacob (*ca.* 90 d.C.). La anticipación de la llegada del reino de Dios, o la edad mesiánica, que tan íntimamente unida está

[6] Cf. S.-B., vol. II, 805-807; Moore, *Judaism*, vol. II, 44-47.

[7] Cf. *supra*, 98-101.

a la fiesta de las Chozas en Zacarías, es menos prominente de lo que quizá podía haberse esperado en las interpretaciones rabínicas del simbolismo de la festividad, pero reaparece con cierta frecuencia, aunque al parecer no en contextos que puedan remontarse con certeza a una fecha temprana [8]. Existe una tradición un tanto vaga de que podía esperarse que el Mesías apareciera en el mes de Tišrí, en el que se celebra la fiesta de las Chozas. No es en absoluto imposible que el evangelista estuviera familiarizado con estas asociaciones escatológicas.

De cualquier forma, para él esta fiesta es la ocasión en que Jesús se manifiesta como Mesías en Jerusalén. Sus pretensiones están enmarcadas en términos que muestran familiaridad con varios aspectos de la expectación mesiánica judía [9]. Pero las categorías mesiánicas son transcendidas cuando Jesús se ofrece a sí mismo como la fuente de agua viva y como la luz del mundo, y finalmente pronuncia el «yo soy», que proclama el misterio de su propio ser eterno, en unidad con el Padre. Esta triple manifestación corresponde a las afirmaciones del prólogo, que presentan al Logos como portador de vida y luz, y como quien a la vez es «Dios» y está «junto a Dios» o «en el seno de Dios».

A la vista de esto, el marco narrativo de los diálogos cobra una significación especial. En 7,3-4 se urge a Jesús para que suba a la fiesta de las Chozas con las palabras: «manifiéstate al mundo». Eligiendo su propio momento, sube «mediada la fiesta». ¿Qué significa esto sino el cumplimiento de la profecía «el Señor que vosotros buscáis vendrá de repente a su templo» (Mal 3,1)? El día del Señor es el que, según Zac 14, simboliza la fiesta de las Chozas.

Tenemos aquí un sorprendente ejemplo de la característica ironía joánica. En la superficie del texto leemos la noticia de que un profeta rústico abandona la oscuridad provinciana para presentarse ante el gran público de la metrópoli. Pero las palabras «manifiéstate al mundo» tienen un peso desproporcionado para la situación aparente. En su sentido profundo son una llamada al Mesías para que se manifieste a Israel. Pero si profundizamos todavía más, hablan de la manifestación del Logos eterno, como vida y luz, al género humano.

En consecuencia, el marco narrativo de la serie de diálogos es él mismo un «signo» en el sentido que esta palabra tiene en el cuarto Evangelio. Podía haber sido dado como una simple narración de un

[8] Cf. S.-B., vol. II, 774-812: *Exkurs: Das Laubhüttenfest*. El *Lulab* y el *Etrog* llevados por los que participan en la ceremonia significan acción de gracias a Dios por la promesa de una «nueva creación», Sal 101(102),19 (*Lev. Rab.* 30,3 en S.-B., 790); la celebración contiene la promesa del mesías (según R. Abbá bar Kahana, *ca.* 310 d.C., en S.-B., 793); las *Sukkot* mismas significan el cobijo que Dios proporcionará a los suyos en el Día que arda como un horno (Mal 3,19), cf. Is 4,6; Sal 26(27),5 (*Pesiqta* 186-187, en S.-B., 779). Véase también G. Klein, *Der älteste christliche Katechismus*, 49-55, cuyas conclusiones, sin embargo, son excesivamente positivas.

[9] Cf. *supra*, 93-104.

acontecimiento durante el ministerio de Jesús. Tras un período de retiro en Galilea, subió a Jerusalén para la fiesta de las Chozas y allí hizo una interpelación pública en el templo. El resultado fue que la multitud intentó apedrearle y las autoridades ordenaron su arresto. De ahí que debiera abandonar el templo y volver al retiro de nuevo. Pero cada etapa de este relato tiene un significado simbólico. El Logos estaba en el mundo desconocido. Vino a su lugar propio (Jerusalén es la «patria» de Jesús en el cuarto Evangelio, 4,44), y los que eran suyos no lo recibieron. Como resultado, la manifestación de la palabra se retira de Israel: «se escondió y salió del templo». Todo el episodio, desde este punto de vista, podía tomarse como una ilustración a gran escala del modo como este evangelista entiende la doctrina cristiana primitiva de la «obcecación» de Israel, a la que ha dado una posición prominente en el epílogo al libro de los signos, 12,37-41.

Parece, por tanto, que este episodio central, a pesar de su primer aspecto, corresponde en su estructura esencial al esquema general. Contiene a la vez relatos y discursos que explicitan el significado simbólico atribuido al relato, aunque el discurso es desarrollado ampliamente en una serie de diálogos, y el relato forma el telón de fondo.

Una vez establecido que el tema dominante que da unidad al conjunto del episodio, relato y discurso a la vez, es el de la manifestación y el rechazo del Logos como luz y vida, podemos tomar nota de ciertos elementos suyos que indican el lugar que se le asigna en el desarrollo del argumento total.

En primer lugar, tenemos aquí varias alusiones, dispersas a lo largo de los dos capítulos, al tema del juicio (7,24; 8,15-16.26.50), tomadas del capítulo quinto. En 3,17-21 se enunciaba el principio fundamental de que Cristo vino para dar vida y luz y no para juzgar, pero que cuando aparece la luz, los hombres se juzgan inevitablemente a sí mismos por su actitud hacia ella. En este sentido Cristo es, a fin de cuentas, el agente del juicio, como se dice en 5,27. En 8,15 tenemos la misma paradoja: Cristo no juzga, pero, no obstante, en virtud de su unidad con el Padre (como en 5,30), es el agente del «juicio verdadero». Sus adversarios juzgan «según la carne» o «según las apariencias» (7,24), y mientras se consideran sentados en juicio sobre las pretensiones de Jesús, en realidad están siendo juzgados por él. Aunque el tema no es más elaborado aquí, el lector atento observará que todo el episodio es un ejemplo de cómo actúa el principio de 3,15-17; y así está preparado para el tratamiento más explícito del tema en el episodio siguiente (cf. *supra* 355-362).

En segundo lugar, el «juicio» (κρίσις) es en parte un proceso de separación o discriminación (como lo indica la etimología de la palabra griega), y es difícilmente cosa de azar que el evangelista haya dado tanto énfasis en este episodio al efecto de la presencia y las palabras de Cristo en cuanto a dividir a sus oyentes. Ya antes de que

apareciera en la fiesta, «algunos decían: 'Es bueno'. Otros decían: 'No; engaña al pueblo'» (7,12). Cuando apareció, algunos decían: «¿Habrán reconocido de veras las autoridades que éste es el Mesías?»; pero, al punto se suscitaron objeciones (7,25-27). En el proceso del debate, «muchos creyeron en él», pero los fariseos eran hostiles (7,31-32). Tras la proclamación del agua viva, «algunos de la muchedumbre que oyeron estas palabras decían: 'Este es sin duda el profeta'; otros decían: 'Este es el Mesías'»; pero de nuevo surgieron objeciones y se originó una «división» (7,40-43). Al final del sexto diálogo también «muchos creyeron en él» (8,30), pero esto sólo condujo a un debate más agudo. Creemos tener un eco del tema, que aparece en los evangelios sinópticos, de que la venida de Cristo no trae paz sino división [10]. En este Evangelio es fundamental que el impacto del Logos encarnado sobre el mundo criba a los hombres, y selecciona, mediante su respuesta concreta, a aquéllos a quienes se da el «derecho a ser hijos de Dios». Desde un punto de vista, pues, todo el relato del ministerio en los cc. 2-12 es un relato de criba y selección, que da como resultado la aparición, en los cc. 13-17, de un pequeño grupo de hombres «purificados» por la palabra de Cristo y unidos a él. Como hemos visto, el tercer episodio culmina en una criba de los primeros seguidores de Jesús; y este episodio, el central, prolonga el relato, mostrando cómo en cada etapa y en cada nivel de los que escuchan a Cristo el proceso de «polarización» continúa. En el próximo episodio, el tema recibirá un mayor desarrollo.

En tercer lugar, la amenaza continúa contra la vida de Jesús, que constituye el telón de fondo de los diálogos, apunta hacia la Pasión. Hasta aquí, este tema ha sido tocado con gran reserva, y casi siempre en forma de alusión. En 2,19-21 se alude a que el templo, que es el cuerpo de Cristo, debe ser destruido y levantado de nuevo; y para los que están en el secreto la «elevación» del Hijo del Hombre en 3,14-15 sugiere la idea de la cruz; pero la sugerencia se deja sin desarrollar. En 5,16-18 tenemos la primera mención de una oposición que llevará a un ataque mortal, pero por el momento ésta no se concreta en hechos. En 6,51 Jesús declara en términos crípticos que él da su carne por la vida del mundo, pero no hay respuesta a la pregunta: «¿cómo puede este hombre darnos a comer su carne?». Sin embargo, ya se ha dicho bastante para llevar al lector atento a buscar una clarificación ulterior.

En el episodio que comentamos tenemos nuevas alusiones crípticas a la pasión que se avecina. La idea de una muerte vicaria, sugerida en 6,51, no recibe ulterior desarrollo por ahora; pero la idea de la «elevación» del Hijo del Hombre vuelve a aparecer en 8,28, y en 7,33-34 Jesús habla de su partida a un destino misterioso con palabras de las que tenemos un eco en 8,14.21-22. Todas estas alusiones dejan perplejos a sus oyentes. En 7,35 sospechan que está planeando una misión en el extranjero; en 8,22 que está pensando en el suici-

[10] Lc 12,51-53; 17,34-35 (cf. *Las parábolas del Reino*, 72ss).

dio. Pero el lector inteligente, que sabe que en cada momento de esta escena tormentosa Jesús se halla en peligro real a causa de los ataques de sus enemigos, difícilmente dejará de ver el hecho de que una muerte violenta es una consecuencia altamente probable del presente conflicto, y que a esto es a lo que Jesús se está refiriendo. Pero conviene aclarar: mientras los que son «de lo de abajo» mueren en sus pecados, para él, que es «de lo de arriba», la muerte es un retorno al Padre que le envió (7,33; 8,14.21-24), y en la muerte como en la vida su misión con el Padre es ininterrumpida (8,14-16.25-29). El significado de ὑψωθῆναι es dejado todavía sin explicar; pero ahora el verbo es situado en un contexto que habla de la inminente muerte violenta de Jesús como retorno a «lo de arriba», de donde vino. La clave para su significado se encuentra no lejos de la superficie [11].

Por tanto, el episodio, tomado en su totalidad, puede considerarse como correspondiente en cierta medida a los pasajes de los evangelios sinópticos que describen los conflictos de Jesús con las autoridades, que llevan a su prendimiento y condena (por ejemplo, Mc 2,13-3,6; 11,27-12,12), y a los que contienen predicciones explícitas de la pasión. El método joánico de presentación es superior en fuerza dramática y en profundidad teológica, pero tiene el mismo efecto de hacer que el lector conozca que, a partir de aquí, todo lo que se diga y haga tiene lugar con vistas a un conflicto irreconciliable destinado a terminar en la muerte de Jesús.

[11] Para una discusión más amplia de este pasaje, cf. *infra*, 376.

QUINTO EPISODIO

EL JUICIO POR LA LUZ

(9,1-10,21, con el apéndice 10,22-39)

El c. 9 contiene un relato —el de la curación del ciego en Siloé— y un diálogo en forma de proceso. Los dos están íntimamente conectados, y juntos constituirían una unidad simple joánica de relato y discurso. Sin embargo, no está claro que el episodio haya de considerarse concluido al final del c. 9. Sólo al principio del c. 11 comienza un relato nuevo. Las relaciones del c. 10 con su contexto exigen examen, y será conveniente comenzar por poner en claro este punto.

El c. 10 se divide en dos partes claramente marcadas, y la división se hace tras el v. 21. Los vv. 1-21 contienen un discurso sobre el tema del pastor y el rebaño. Más exactamente, contienen dos breves discursos que desarrollan el mismo tema general, yendo cada discurso seguido de una declaración sobre su efecto en los oyentes. Tras el primer discurso, 1-5, se nos dice que sus oyentes no lo entendieron. Tras el segundo, 7-18, se nos dice que causó una «división» entre sus oyentes. Existe un parecido obvio con ciertas partes de los cc. 7-8. Una «división» entre los oyentes de Jesús se menciona también en 7,43, y aunque la palabra no vuelve a aparecer, el fenómeno que designa está presente a lo largo de todo el cuarto episodio. De nuevo, en 10,20 la parte hostil de los judíos acusa a Jesús de estar poseído del demonio, como en 7,20; 8,48.52.

La semejanza es aún más estrecha en la segunda parte de 10,22-39. Aquí tenemos, una vez más, una escena en Jerusalén durante una festividad. Hay un diálogo de controversia entre Jesús y «los judíos» sobre el tema de sus pretensiones mesiánicas; y, como antes, hay una amenaza de apedrearle (10,31) y un fallido intento de arrestarlo (10,39). En lo que se refiere al carácter general y al contenido, este diálogo de controversia es muy similar a los de los cc. 7-8, aunque en él salen a discusión diversos puntos particulares.

A la vista de estos hechos, no es sorprendente que las propuestas para la reordenación del material en esta parte del Evangelio hayan encontrado amplio consenso. Ciertamente, si estuviésemos investigando la historia de la composición de la obra, plausiblemente se podía afirmar que el c. 9, que posee un carácter muy propio, existió en un tiempo como unidad separada, y que el discurso sobre el pastor y el rebaño, 10,1-18, puede de modo semejante haber tenido una existencia separada, mientras que el material en 10,19-21.22-39, puede muy bien haber sido tomado de un conjunto que incluía también los discursos y los diálogos de controversia que forman ahora

parte de los cc. 7-8. Pero, cualquiera que pueda haber sido la historia de la composición, no parece que por el momento podamos mejorar la ordenación actual sin desintegrar la obra que ha llegado a nosotros y basándonos en mera especulación. Los puntos siguientes son dignos de consideración.

En primer lugar, el diálogo de controversia de 10,22-39 es situado explícitamente en la fiesta de la Dedicación, en invierno. Esta afirmación o aparecía en la fuente (cualquiera que fuese) de donde se tomó el material, y en ese caso este diálogo estuvo desde el principio separado del material afín de los cc. 7-8, que pertenece a la fiesta de las Chozas, o fue insertado por el evangelista, y en ese caso su intención era que el diálogo se mantuviese separado de los cc. 7-8. En uno y otro caso, no estaríamos autorizados a combinar este diálogo con otros diálogos, aunque sean similares, de los que el evangelista o su fuente lo separaron expresamente.

En segundo lugar, hay referencias cruzadas, totalmente dentro del estilo de Juan, que hacen muy probable la hipótesis de que el orden actual es el querido por el escritor. Así, en 10,26-28 tenemos una referencia al pastor y a las ovejas que sólo es inteligible para lectores que conocen ya el discurso de 10,1-18. Tampoco se puede plausiblemente quitar esta referencia de su posición en el diálogo de controversia. El diálogo recibe una estrecha unidad por la reiteración de la palabra «obra» (vv. 25.32.33.37.38), y la referencia al pastor y a las ovejas está orgánicamente unida a la primera aparición de esta palabra. Asimismo, la mención del «cisma» y la acusación de posesión diabólica de 10,19-21, siendo similar a algunas partes de 7-8, parece estar anclada en su lugar actual mediante la referencia a la curación del ciego, que carecía de sentido si 9,1-7 no la hubiera precedido.

Ciertamente, estaría totalmente de acuerdo con el método de Juan considerar esta referencia retrospectiva como destinada a formar con el conjunto de 9,1-10,21 una unidad, de la misma manera que el eco de «a escondidas» (7,1) en «se escondió» (8,59) marca la unidad de los cc. 7-8. Tendríamos entonces en 9,1-10,21 una secuencia de relato, diálogo y monólogo, en la que el diálogo a monólogo en 10,1 con las palabras enfáticas «en verdad, en verdad os digo». De forma similar en el c. 3, el breve relato de la visita de Nicodemo introducía un diálogo que pasaba a monólogo en 3,11 con las mismas palabras enfáticas «en verdad, en verdad te digo». La misma fórmula señala también el paso del diálogo al monólogo en 5,19, aunque aquí está provista de una frase de transición: «respondió entonces Jesús y les dijo». Con las mismas palabras enfáticas «en verdad, en verdad os digo», y esta vez sin fórmula de transición, a un diálogo introductorio sigue un discurso en 12,24.

Parece, por tanto, que el quinto episodio está comprendido principalmente en 9,1-10,21; y el discurso de controversia, 10,22-39, con su cambio de tiempo y lugar, forma una especie de apéndice o epí-

logo, como 3,22-36 es un anexo al discurso sobre el nuevo nacimiento, 6,60-71 otro al discurso sobre el pan de vida y, probablemente (como veremos), 11,45-53 un apéndice al sexto episodio. Por analogía esperaríamos que este apéndice reasuma algún punto de lo que precede y prepare para lo que viene, como 3,22-26 recoge el tema del bautismo de 3,5 y en el v. 35 apunta al discurso de 5,18s; como 6,60-71 reasume el tema de la «vivificación» y apunta crípticamente a la pasión en la predicción de la traición (6,70), y como 11,45-53 conecta el tema de la decisión de Jesús de arriesgar su vida en Judea a causa de la resurrección de Lázaro con el tema de la pasión que se acerca, como acto voluntario y vicario (véase *infra*).

Suponiendo, pues, que los cc. 9-10 forman un único episodio con un apéndice o epílogo laxamente conectado con él, debemos ahora investigar cuál es el tema principal de este episodio y cómo ocupa su lugar en el desarrollo del argumento.

Recordamos que los cc. 7-8 presentan a Cristo «manifestado al mundo» como vida y luz, pero rechazado. Esta presentación, con su clara referencia a los términos del prólogo, ocupa acertadamente la posición central en el libro de los signos. En los tres episodios precedentes, el aspecto predominante era el de la vida (nuevo nacimiento, agua viva, vivificación, pan de vida). Ahora se nos ofrece un episodio en el que el aspecto que predomina es el de la luz. La palabra clave que indica la conexión con el episodio anterior: «soy luz del mundo» (9,5, que repite 8,12). Evidentemente, la curación del ciego es concebida como un «signo» del triunfo de la luz sobre las tinieblas en el sentido del prólogo: la «luz verdadera» brilla en las tinieblas, y las tinieblas, lejos de «vencerla», son vencidas y dispersadas. Este tema está sutilmente ligado, según el estilo del autor, a los discursos sobre la vida mediante la reaparición del símbolo del agua. Como los hombres entran en la vida verdadera mediante el nuevo nacimiento por medio del agua, así reciben la luz verdadera al lavarse con agua. Pero, de igual forma que el agua «de las purificaciones de los judíos» es convertida en vino, y el agua del pozo de Jacob es reemplazada por el agua viva que Cristo da, así también el agua de la piscina sólo ilumina si es el verdadero «Siloé», el «Enviado», el Hijo que el Padre envió. Observamos que en este episodio la significación de signo es expuesta no mediante un discurso unido a la narración, sino mediante breves inserciones en el relato mismo.

Pero hay un punto más. En 3,19-21 se nos decía que la luz trae el juicio, en el sentido de que discrimina entre los que prefieren las tinieblas a la luz, porque sus obras son malas, y los que vienen a la luz, porque sus obras pueden ser manifestadas ya que están realizadas en Dios. Este tema, como hemos visto, es tratado en forma de alusiones en los cc. 7-8. Ahora va a recibir un tratamiento más explícito. Con el signo de la concesión de la luz está asociado un diálogo que asume la forma de un proceso: el juicio en acción. Como pieza dramática, esta escena judicial es uno de los pasajes más bri-

llantes del Evangelio, rico en la ironía trágica de que el evangelista es un maestro. El que en otro tiempo fuera un mendigo ciego está ante sus superiores para ser importunado tercamente a que niegue la única cosa de que está seguro [1]. Pero el auténtico demandado es Jesús mismo, juzgado *in absentia*. En cierta manera, el hombre a quien Jesús había iluminado defiende la causa de la luz. Cuando es «echado fuera», es a Jesús a quien los jueces han rechazado. Luego viene la dramática «peripecia». Jesús cambia rápidamente las tornas y pronuncia contra sus jueces la sentencia [2]: «Para un juicio he venido a este mundo: para que los que no ven vean y los que ven, se vuelvan ciegos... Si fuerais ciegos, no tendríais pecado; pero, como decis 'vemos', vuestro pecado permanece».

El tema dominante de este episodio no es, pues, la venida de la luz como tal, sino su efecto en el juicio. El hecho de que la venida de Cristo trae luz al mundo se afirma simbólicamente con la mayor brevedad, y el acento se pone sobre el diálogo elaborado que presenta dramáticamente el juicio en acción.

Al final del c. 9 la sentencia judicial pronunciada por Jesús lleva sin interrupción al discurso del pastor y el rebaño, que en un sentido puramente formal es la continuación directa de la sentencia de Jesús en 9,41, aunque, como hemos visto, las palabras enfáticas «en verdad, en verdad os digo» sirven, como en otros lugares, para señalar la transición del diálogo al monólogo. ¿En qué medida, entonces, esta conexión formal expresa una continuidad real del tema? Es claro que la sentencia inicial del discurso es en realidad un veredicto judicial sobre una clase de personas descrita como «ladrón y bandido». De cualquier forma, el tema del juicio no se ha abandonado del todo.

Sin embargo, el discurso no se entendería plenamente sin referencia a un pasaje del Antiguo Testamento que debe haber estado en la mente del autor. La comparación del pueblo de Dios con un rebaño es una pieza de simbolismo tan bien establecida como natural. En el c. 34 de Ezequiel se hace de él la base de un apólogo extenso y elaborado. El profeta comienza denunciando a los dirigentes corrompidos de Israel como falsos pastores del rebaño de Dios. En lugar de alimentar a las ovejas, las devoran; en vez de protegerlas, las dejan vagar abandonadas, con el resultado de que el rebaño es dispersado y devorado por las fieras. Los pastores, por tanto, serán depuestos de su oficio, y Dios mismo buscará a sus ovejas como un pastor busca a su rebaño en un día oscuro y nuboso. Las «sacará» de su lugar de exilio, «reunirá» al rebaño disperso y lo «introducirá» a la tierra donde encontrarán buenos «pastos». Dios alimentará a sus ovejas y les dará descanso y ellas le conocerán («conocerán que yo soy el Se-

[1] El mendigo ante el tribunal sugiere al lector cristiano su propia situación en el mundo: iluminado por el bautismo y llamado a confesar a Cristo ante los hombres.

[2] Jesús actúa como abogado en favor de sus seguidores perseguidos; pero es él quien es perseguido (Hch 9,4-5).

ñor»). Luego juzgará entre oveja y oveja, entre los carneros y los machos cabríos. Salvará a sus ovejas («salvaré a mis ovejas») y les pondrá un pastor («pondré a su cuidado un solo pastor»), a saber, David (es decir, el Mesías de descendencia davídica). Dios eliminará entonces las fieras y dará paz al rebaño. La profecía finaliza con la proclamación enfática: «sois mis ovejas y ovejas de mi rebaño, y yo soy el Señor, vuestro Dios».

El parecido con Jn 10,1-18 es muy grande. Jesús habla de ovejas que son presa de ladrones, abandonadas por los pastores asalariados, dispersas [3] y despedazadas por los lobos. Pero el buen pastor las «saca»; son «salvadas»; entran y salen y hallan «pastos»; las rescata del lobo; conoce a sus ovejas y ellas lo conocen («las mías me conocen»); traerá otras ovejas de un rebaño distinto, y habrá «un rebaño, un pastor».

La profecía de Ezequiel es, en primer lugar, una sentencia judicial contra los indignos dirigentes de Israel, que son denunciados por robar y matar las ovejas (34,3) y por abandonarlas a las fieras salvajes (34,8). De forma semejante, el discurso de Jn 10 denuncia a los que roban, matan y destruyen el rebaño (10,1.10) y a los asalariados que abandonan el rebaño al lobo (10,12-13). Parece que se está pensando en la misma clase de criminales. Es sobre los falsos dirigentes del pueblo de Dios sobre quienes se pronuncia sentencia [4] —los mismos sobre los que se pronunciaba en la conclusión del proceso en 9,41—. Los «fariseos» han expulsado del rebaño de Dios al hombre a quien Cristo mismo había iluminado. Están dispersando las ovejas que Cristo vino a reunir. De hecho, sería plenamente posible leer 9,41-10,5 como lo que formalmente es, un solo discurso de Jesús, motivado directamente por la situación descrita en el c. 9. El ha dicho a los que han expulsado injustamente al hombre curado por él: «Vosotros decís: 'vemos'; y vuestro pecado permanece». Y prosigue: «Cualquiera que se arrogue (como vosotros habéis hecho) una autoridad sobre el pueblo de Dios para la que no está debidamente cualificado no es mejor que un ladrón».

En Ez 34, el juicio severo sobre los falsos pastores lleva a una promesa de liberación para el rebaño. De modo semejante en Jn 10 los ladrones y pastores asalariados sirven de contraste al buen pastor, que realiza las funciones de David, el «único pastor», y de Dios

[3] Juan utiliza σκορπίζειν, en lugar de διασπείρειν de Ezequiel, aquí lo mismo que en el pasaje similar de 11,52: «para que reúna a los hijos de Dios disperso.: (διεσκορπισμένα)». Διασκορπίζειν aparece en algunos manuscritos de los LXX en el pasaje afín Zac 13,7 traduciendo el mismo verbo *pos,* y reaparece en la cita de este mismo texto en Mc 14,27.

[4] Obsérvese que en ningún lugar de este Evangelio, excepto en el c. 9, se habla de las relaciones entre las autoridades judías y el rebaño de Israel que está a su cargo, en cuanto distintas de sus relaciones con el mismo Jesús. Por *tanto,* no existe otro lugar donde el discurso sobre los falsos y los verdaderos pastores podía haber sido introducido tan adecuadamente.

mismo, porque en Juan es Cristo, como en Ezequiel es Yahvé, quien conduce a las ovejas, les procura pastos, las recoge cuando están dispersas, las rescata del lobo y obra su salvación. Pero en Juan el cuadro del buen pastor está enriquecido con rasgos que van más allá del círculo de ideas de Ezequiel. En particular, el pastor da a las ovejas vida, o, como bien se dice en 10,28 (donde es reasumido el tema), «vida eterna». Así, el argumento vuelve del tema de la luz al concepto gemelo de la vida. Pero eso no es todo. En la imaginería del discurso, el pastor heroico sale al encuentro del lobo y entrega su vida en defensa de su rebaño. Esto proporciona al evangelista la proclamación más clara y explícita que se ha permitido hasta ahora sobre la pasión de Cristo como un sacrificio voluntario y vicario. El cuarto episodio, como hemos visto, dejaba claro que Cristo morirá como resultado de su conflicto con los dirigentes de Israel, pero la alusión hecha en 6,51 a que su muerte es voluntaria y vicaria no fue desarrollada más. En el discurso de 10,1-18, esta idea es recogida y desarrollada sobre la base de la imagen luminosa del pastor heroico. La vida eterna, como ha sabido el lector desde el c. 3, es un don de Cristo, y desde el c. 6 se le ha hecho vislumbrar que Cristo da vida, en algún sentido, dándose a sí mismo. Ahora la idea empieza a asumir forma concreta. Cristo va realmente a encontrar la muerte en su conflicto con los falsos dirigentes, y con su muerte dará vida a otros, de una forma tan real como un pastor podía salvar las vidas de sus ovejas luchando contra el lobo a costa de su propia vida. Si esto no dice toda la historia, proporciona, al menos, parte de la respuesta a la pregunta de 6,52, que no había recibido contestación: «¿Como puede este hombre darnos a comer su carne?».

En breve aparecerá qué efectiva transición se proporciona así al tema del próximo episodio. Pero de momento debemos hacer notar la significación de la colocación de los temas del juicio y de la muerte vivificadora de Cristo en este episodio. Su don de vida y luz encuentra rechazo. Los que lo rechazan son presentados en el acto mismo de atraer sobre ellos el juicio inevitable de Dios sobre los que prefieren las tinieblas a la luz. Pero con este mismo acto están preparando la muerte de Cristo, mediante la cual él da vida al mundo. Por un ligero cambio de pensamiento, su muerte misma es un juicio sobre los que la maquinan mediante su rechazo de la luz, como la muerte heroica del noble pastor denuncia tanto la codicia del ladrón como la cobarde deserción del asalariado. Así se nos prepara para la afirmación profunda de 12,31, de que la muerte de Cristo es el «juicio de este mundo», mientras al mismo tiempo es la condición necesaria para que de la semilla enterrada brote vida nueva (12,24).

Nos queda por examinar el apéndice o epílogo del quinto episodio, 10,22-39. En 10,19-21 se nos habla de un «cisma» entre los oyentes de Jesús, que es de suyo un aspecto del proceso de «juicio»

(cf. 352-353, *supra*). El pastor divino aparece «discriminado entre oveja y oveja, entre carneros y machos cabríos», como dice Ezequiel que discriminaría (34,17). Los vv. 26-27 indican que la escena en la fiesta de la Dedicación está destinada a exponer la actitud de los que por decisión propia se han excluido a sí mismos del rebaño de Cristo, y que, con un intento renovado de apresarlo y apedrearlo, se colocan entre los que le causan la muerte.

El tema del diálogo es esencialmente el que ocupa gran parte de los cc. 7-8: las pretensiones mesiánicas de Jesús; y, aquí como allí, observamos un movimiento desde las categorías mesiánicas judías hacia categorías más afines al pensamiento religioso helenístico: filiación divina, unión con Dios e inhabitación mutua. A lo largo de todo este Evangelio, el evangelista, mientras trata de convencer a sus lectores de que «Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios» (20,31), desarrolla su doctrina sobre la persona de Cristo en categorías que son sustancialmente independientes de la idea mesiánica judía; pero, de cuando en cuando, pone estas categorías en contacto con aquella idea, de forma que la mesianidad es reinterpretada gradualmente para un público más amplio no judío. En este diálogo, la cuestión suscitada es si Jesús es el Mesías (10,24); la respuesta se da en las formas «Yo y el Padre somos uno» (10,30), y «el Padre está en mí y yo en el Padre» (10,38), así como en la fórmula «yo soy el Hijo de Dios» (10,36), que pertenece tanto al mundo del pensamiento judío tradicional como al helenístico. La pregunta surge naturalmente del discurso precedente. Jesús ha hablado de sí mismo como el pastor del rebaño. En Ezequiel el pastor es «David», es decir, el Mesías. Con una total verosimilitud escénica, los judíos preguntan: «¿eres tú el Mesías?». La declaración de Jesús es casi explícita, pero en el transcurso del diálogo aprendemos qué es realmente el Mesías; es el Hijo que, siendo uno con el Padre, es el dador de vida eterna.

El mejor modo de apreciar la significación de esta discusión justamente en este punto del Evangelio quizá sea compararla con un pasaje del Evangelio de Marcos que contiene material paralelo. La escena en Jn 10,22-39 comienza con la petición (sin precedentes hasta aquí en el Evangelio): «Si tú eres el Mesías, dínoslo abiertamente» (10,24). El único lugar en los sinópticos donde se hace una petición similar es Mc 14,61 (y paralelos), donde el Sumo Sacerdote pregunta: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?». Jesús responde categóricamente: «Yo soy». De modo semejante, aquí dice abiertamente: «soy Hijo de Dios» (10,36). En Marcos sigue hablando del Hijo del Hombre a la derecha de Dios. Armoniza con la teología desarrollada del cuarto Evangelio que la proposición correspondiente tome aquí la forma «el Padre y yo somos uno» (10,30). En ambos casos, la contrarréplica de los interlocutores es una acusación de blasfemia (Mc 14,64; Jn 10,33), que en Marcos lleva directamente a la sentencia de muerte y en Juan (de acuerdo con la diferencia de situación) a un intento temporalmente fallido de prenderlo.

Que Juan se sirva aquí de Marcos como fuente y adapte el material a su propio propósito, o que esté desarrollando de forma independiente material tomado de una tradición común, es una cuestión de la que no me ocuparé aquí. En ambos casos, es claro que el evangelista está utilizando en este punto un material que representa el momento crucial en que la pretensión de Jesús es proclamada abiertamente en forma definitiva y provoca una reacción inmediata que lleva a su muerte. Se observa con frecuencia que Juan no acepta la doctrina de Marcos sobre el «secreto mesiánico», sino presenta a Jesús haciendo proclamaciones mesiánicas a lo largo de todo su ministerio. Y, sin embargo, tenemos aquí la primera vez que su pretensión es a un tiempo pública y explícita. Además, aunque a lo largo de todo el libro de los signos se ha dicho mucho acerca de las relaciones del Padre y el Hijo, la concisa y concluyente expresión de estas relaciones en las fórmulas «el Padre y yo somos uno» y «el Padre en mí y yo en el Padre» es nueva y forma un clímax real. Nada más queda por decir sobre el tema; y de hecho nada más se dice sobre él en el libro de los signos.

Así, el apéndice del quinto episodio, aunque insiste en ideas de los cc. 7-8, no es en absoluto una repetición; ni podría ser transferido sin pérdida a otro lugar del Evangelio. Está orgánicamente unido al discurso precedente y constituye un comentario sobre toda la situación presentada en este episodio; a la vez que en él ha sido incluida una declaración de Cristo —«les doy vida eterna»— que será, por así decirlo, el texto del próximo episodio.

SEXTO EPISODIO

LA VICTORIA DE LA VIDA SOBRE LA MUERTE

(11,1-53)

En 11,1-44 tenemos una perícopa compacta que presenta el aspecto de un único y continuo relato, el más largo de este Evangelio, fuera del relato de la pasión. Comienza diciendo que «había un enfermo», y termina con la curación del enfermo, que, entretanto, ha muerto y ha sido enterrado. La historia es narrada con una inusitada elaboración de detalles. No se adjunta ningún discurso separado; tras 11,44 pasamos, mediante una breve conexión, a una escena distinta. Sin embargo, al leerla con atención, se descubre que la perícopa 11,1-44 contiene una gran proporción de discurso, en forma de diálogo, en el que los interlocutores, aparte de Jesús, son María, Marta y Tomás, así como los mensajeros venidos de Betania, los discípulos como grupo y los «judíos», que sirven de coro y comentan la acción. La viveza del diálogo, que es característica del estilo de este autor, está presente en toda la perícopa. Lo más significativo, aparte el dicho de Jesús en el v. 4, que domina el conjunto, son los dos diálogos relativamente independientes de 11,7-16 y 11,21-27, cada uno de los cuales trata de importantes temas teológicos. Parece claro, por tanto, que debemos reconocer en esta perícopa una variación especial respecto al esquema joánico regular de signo + discurso. Ya hemos observado que en 9,1-7 el motivo fundamental de todo el episodio se indica mediante un breve diálogo inserto en la narración, y que en los cc. 7-8 la narración se subordina al diálogo y está en parte entretejida con él, adquiriendo de los contenidos del diálogo un alto valor simbólico. En el presente episodio, el entretejido de relato y diálogo es completo. Cualquier intento de aislar una pieza narrativa pura que pudo haber servido como núcleo resulta pronto arbitrario en su tratamiento del texto. No existe un relato de la resurrección de Lázaro —uno que pudiéramos recuperar— separable de los diálogos pregnantes de Jesús con sus discípulos y con Marta. Por otra parte, estos diálogos no podían existir por sí mismos; necesitan la situación para ser inteligibles, y no sólo discuten altos temas de teología joánica, sino que también promueven y explican la acción del relato. Formalmente la perícopa es un relato que contiene discurso; sustancialmente podía ser descrita también como diálogo didáctico que contiene un relato simbólico como medio de ilustración. Palabra y acción forman un todo indivisible hasta un grado único en el libro de los signos, aunque, como hemos visto, no sin paralelos parciales.

De los temas gemelos, los de la vida y la luz, que dominan el libro de los signos, el último, como hemos visto, con su implicación

del juicio, domina en el quinto episodio en la medida que tiene su centro en la curación del ciego y en la escena del proceso; pero el discurso del buen pastor realiza la transición al tema de la vida. El presente episodio está totalmente dedicado al tema de la vida. En el discurso programático de 5,19-47, donde la actividad del Padre en el Hijo es caracterizada como consistente en vivificación y juicio, la obra de vivificación es presentada en dos etapas o a dos niveles. En primer lugar, escuchar y creer la palabra de Cristo es poseer la vida eterna; es haber pasado de la muerte a la vida. En este sentido, «llega la hora *y ya está aquí*» en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios y resucitarán (5,24-25). En segundo lugar, «llega la hora» en que todos los que están en los sepulcros oirán su voz y saldrán (5,28-29). Podemos comparar con esto 6,54, que también se mueve en dos etapas o a dos niveles: «Quien come mi carne y bebe mi sangre posee vida eterna, y yo le resucitaré en el último día». El discurso del c. 11 vuelve claramente a esta línea de pensamiento, y reconocemos, una vez más, las dos etapas o niveles en los que se mueve. «El que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá nunca» (11,25-26). A primera vista, todos estos pasajes afirman, en primer lugar, que la vida eterna puede disfrutarse aquí y ahora por los que responden a la palabra de Cristo; y, en segundo lugar, que el mismo poder que asegura la vida eterna a los creyentes durante su existencia terrena, después de la muerte del cuerpo, resucitará a los muertos a una existencia renovada en otro mundo. (En 5,24-29 esta resurrección final es asociada no sólo con la vida eterna, sino también con el juicio [5,27]; en cambio, en este pasaje, el tema del juicio está ausente). La idea reguladora es que Cristo es el «dador de vida» a ambos niveles. En 11,23-26 esta idea es contrastada con la creencia corriente en la resurrección «en el último día»; contrastada, pues parece que Marta está desempeñando aquí el papel usual asignado a los interlocutores en los diálogos de Juan; Marta entiende mal un dicho de Jesús para abrir el camino a una explicación ulterior. «Sé que resucitará el último día», dice Marta. «Yo soy la resurrección y la vida», es la respuesta. En otras palabras: tanto si el don de la vida eterna se concibe como una posesión presente y continua («el que vive y cree en mí no morirá nunca») como si se lo entiende como una recuperación de la vida tras la muerte del cuerpo y el fin de este mundo («aunque muera volverá a la vida»), lo que importa es que la vida es el don de Cristo; y el don de Cristo a los hombres, como sabemos, es él mismo (6,51).

Así, pues, él es a un tiempo la vida por la cual los hombres viven ahora y siempre, y la resurrección, que es el triunfo final sobre la muerte. Los términos «resurrección» y «vida» son correlativos con las afirmaciones de los vv. 25b y 26a respectivamente, de esta manera:

«Yo soy la resurreción:	el que cree en mí, aunque muera, vivirá de nuevo».
«Yo soy la vida:	el que vive y cree en mí, no morirá nunca».

Ahora observamos que las dos etapas o niveles en que Cristo actúa como «dador de vida» son presentadas aquí en orden inverso del que encontramos en 5,24-29 y 6-54. Allí, en efecto, tenemos «vida y resurrección», aquí, «resurrección y vida». El énfasis recae sobre «resurrección», y en consecuencia, el discurso que ahora estamos considerando está íntegramente asociado con una dramática escena de resurrección. El relato de la resurrección de Lázaro está concebido de modo que presente un cuadro de resurrección como se describe en 5,28.

«Los que están en los sepulcros oirán su voz	«Encontró a Lázaro en el sepulcro (11,17). Gritó con voz fuerte: ¡Lázaro, sal fuera! (11,43).
y saldrán».	El muerto salió fuera» (11,44).

¿Debemos concluir, entonces, que la resurrección de Lázaro es ofrecida como un ejemplo de cumplimiento de la predicción de 5,28? En cierto sentido, sí. Cualquier momento en que Cristo presenta en acción un «signo» de sus funciones divinas de vivificación y juicio es, en cierto sentido, la «hora» señalada de su manifestación. En Caná, cuando intervino su madre, su «hora» no había llegado aún (2,4); pero cuando «manifestó su gloria» al dar vino en vez de agua (2,11), había llegado, en cierto sentido. De forma similar, cuando Jesús estaba oculto en Galilea, su «momento» todavía no estaba presente (7,6), pero cuando en la fiesta de las Chozas se proclamó la fuente de la luz y del agua viva, su momento, en algún sentido, estaba presente. Una cierta semejanza de estructura en el relato de Lázaro puede sugerir que, cuando Jesús se demora al otro lado del Jordán, no era aún su «hora»; pero el momento en que el muerto oyó su voz y salió fuera era la «hora» señalada en que su gloria se manifestó y, por tanto, en cierto sentido, un cumplimiento de la predicción, «llega la hora en la que todos los que están en los sepulcros oirán su voz», o, al menos, un primer paso en el cumplimiento. Pero ahora es importante preguntar: ¿en qué sentido? La resurrección de que habla 5,28-29 es final. Respecto a los que salen así de los sepulcros a la voz del Hijo de Dios para «la resurrección de la vida» se debe claramente entender que ya no mueren. Lázaro, en cambio (en el nivel de acontecimientos en el tiempo en que se mueve el relato), morirá otra vez cuando le llegue el momento. Por tanto, si su resurrección es, en algún sentido, un cumplimiento de la predicción de 5,28-29, debe serlo en un sentido simbólico. El cumplimiento no es

la resurrección de Lázaro, en cuanto signo, sino lo que el signo significa. La resurrección a que se refiere en 5,28-29 es la resurrección general «del último día» (cf. 6,54); en cambio, la resurrección de Lázaro se coloca en contraste con la resurrección del último día, en la que ha puesto su fe Marta. Parece que podríamos expresarlo así: el evangelista ha tomado un acontecimiento asociado con el «último día» y lo ha trasplantado al ministerio histórico de Jesús, haciendo así de él un «signo» de la vivificación que ese ministerio (cuando estuvo consumado) llevó a cabo. Lo cual implica que el carácter absoluto y final que pertenece a la resurrección del último día, es propio también de la vivificación que Cristo ha efectuado. Podíamos decir incluso que, si no fuera posible contemplar la resurrección del último día como un hecho consumado, seguiría siendo, como la resurrección de Lázaro, un simple signo de la verdad de que Cristo mismo es la resurrección y la vida: el dador de la vida y el vencedor de la muerte; y esta verdad era tan cierta, tan poderosa y, para los que podían «ver su gloria», tan manifiesta en su actividad histórica y en sus consecuencias como no volverá a serlo.

Si algo parecido a esto es la intención del evangelista, podríamos decir que el «signo» de la resurrección de Lázaro añade a la presentación de Cristo como dador de vida, que ha tomado ya tantas y tan variadas formas de expresión, este elemento especial nuevo: el don de la vida es presentado aquí expresamente como victoria sobre la muerte. La resurrección consiste en la inversión del orden de la mortalidad, en el que la vida avanza siempre hacia la muerte. La sociedad helenística a la que se dirigía este Evangelio estaba obsesionada por el espectáculo de la «corrupción», el proceso por el cual todas las cosas pasan a la nada y que devora toda existencia humana. Una gran parte de la atracción del cristianismo se debió a que ofrecía la seguridad de un principio divino de vivificación implantado dentro del proceso histórico y que contrarrestaba el reino de la corrupción. Esta seguridad se basaba en un caso en que la resurrección tuvo realmente lugar: Cristo venció a la muerte muriendo. Por tanto, si el episodio de la resurrección de Lázaro ha de ser un verdadero «signo» de resurrección, debe de algún modo ofrecer un lugar para la muerte de Cristo, en virtud de la cual él se revela como la resurrección y la vida.

Y aquí es donde percibimos el significado del diálogo preliminar entre Jesús y sus discípulos en 11,7-16. En él se hace referencia a los intentos de apedrearlo, de que se daba cuenta en 8,59 y 10,31-33. Estos intentos estuvieron seguidos de retiradas del lugar donde Cristo manifiesta su gloria: el lugar de la manifestación ha pasado a ser el lugar de la hostilidad que le causará la muerte. De ahí que ir a Judea, mientras todavía significa «manifestarse al mundo», como en 7,4, ahora significa también ir a la muerte. Así, el requerimiento para ir a Judea, con el fin de que su gloria pueda manifestarse en un acto de vivificación (11,4.40), es también un requerimiento para enfren-

tarse con la muerte; y así lo entienden los discípulos. Cuando se hace claro que Jesús está plenamente decidido a ir, Tomás exhorta a los otros discípulos: «Vayamos a morir con él», fórmula que podemos considerar como equivalente en cierta manera del dicho sinóptico; «si alguien quiere seguirme, debe tomar su cruz y seguirme» (Mc 8,34 y varios paralelos). Así, pues, el relato que tenemos ante nosotros no es sólo la historia del muerto Lázaro vuelto a la vida; es también la historia de Jesús que va a enfrentarse con la muerte para vencerla. En el episodio anterior se nos decía que el buen pastor viene a dar vida a su rebaño, y que, al hacerlo, entrega su vida por las ovejas (10,10-11). El episodio que estamos considerando ahora se ajusta perfectamente a este esquema.

A la luz de esto es como podemos considerar el lugar que ocupa en el esquema del evangelista el breve relato de una reunión del Sanedrín y de la resolución de dar muerte a Jesús, que sigue a la historia de Lázaro (11,47-53). Este relato corresponde a la breve noticia de Mc 14,1-2, que, sin embargo, no constituye una perícopa independiente, sino es de la misma naturaleza que los sumarios que pertenecen al «marco narrativo» de Marcos. Según la tenemos en Juan, es una perícopa completa y muy bien podía haber llegado hasta él en la tradición como una unidad separada, a la que tuvo que encontrar un marco apropiado. En cualquier caso, a su mano se deben los versículos 11,45-46, que evidentemente están destinados a situar el relato de la reunión del Consejo en la más estrecha relación con la historia de Lázaro, mientras el relato sumario que le sigue (11,54-57) lo separa de hecho del material contenido en el c. 12. Por tanto, podemos pensar que el evangelista planeó la reunión del Consejo como contrapartida del episodio de Lázaro. Su contenido esencial es que Jesús es condenado formalmente a muerte por decisión de la autoridad competente. De hecho, éste es el acto que decide la muerte de Cristo en su aspecto histórico u «objetivo».

Hemos observado antes que los anuncios críticos de la inminente muerte de Cristo como un acontecimiento teológico (como su «elevación», como la entrega de su «carne» por la vida del mundo) eran seguidos de relatos de acciones abiertas por parte de sus enemigos encaminadas a tramar contra su vida; con la cual se hacía claro que, mientras por una parte, su muerte es un acto libre de entrega en sacrificio, por otra es el asalto de los poderes de las tinieblas contra la luz. De forma semejante, aquí Cristo irá a Judea para ofrecer su vida para que Lázaro pueda resucitar de entre los muertos; y el efecto inmediato de su acción es provocar una sentencia de muerte contra él. La sentencia es formulada en términos que son agudamente significativos para el evangelista. El sumo sacerdote dice: «Os conviene que un hombre muera por el pueblo»; y al decir esto, añade el evangelista, estaba ejercitando inconscientemente el don profético que pertenecía a su oficio sagrado (aunque indignamente ejercido), pues

estaba declarando crípticamente la verdad de que Cristo iba a morir «para reunir en uno a los hijos de Dios dispersos». Es claro que esto entraña la alusión al discurso del buen pastor que ya hemos reconocido [1]. El buen Pastor no sólo entrega su vida por las ovejas, sino también trae las «otras ovejas», para que haya un solo rebaño de igual forma que hay un solo pastor (10,11-16).

Parece claro, por tanto, que el c. 11 constituye un único episodio completo. Su tema es la resurrección. Este tema es elaborado en el diálogo entre Jesús y las hermanas del difunto Lázaro, así como en el relato significativo de la resurrección del muerto; y su marco esencial le viene dado por el diálogo entre Jesús y sus discípulos, que expresa su intención de ir a la muerte, y por el relato anejo de la reunión del Sanedrín, en la que es condenado a muerte. Así, pues, el tema no es sólo la resurrección, sino la resurrección en virtud del sacrificio que Cristo hace de sí mismo. Más exactamente, el tema es Cristo mismo manifestado como resurrección y vida en virtud del sacrificio de sí mismo

[1] El verbo συνάγειν («reunir»), 11-52, es el verbo utilizado por Ezequiel (LXX) para decir que Dios reúne a su pueblo en el pasaje que está a la base del discurso joánico del buen pastor (34,12-13).

SEPTIMO EPISODIO

LA VIDA A TRAVES DE LA MUERTE. EL SIGNIFICADO DE LA CRUZ

(12,1-36)

El séptimo episodio del libro de los signos se compone de dos relatos significativos y un discurso parcialmente en forma de diálogo. Los dos relatos son los de la unción en Betania (12,1-8) y la entrada triunfal en Jerusalén (12,12-15). El discurso comienza con la aparición de unos griegos en la fiesta de la Pascua, que preguntan por Jesús (12,20-22). Es relativamente corto (según la medida de los discursos joánicos) y trata del tema único de la pasión que se acerca y su significación. Parece probable, sobre la base de una comparación con las introducciones a los relatos de la curación de Betesda (5,1) y de la multiplicación de los panes (6,4), que 11,55-57 debe ser considerado como la introducción a este episodio. Las palabras: «Jesús se retiró de allí a la región cercana al desierto, a una ciudad llamada Efraín, y se quedó allí con sus discípulos» (11,54), cierran el episodio precedente, y las palabras: «se acercaba la Pascua judía» constituyen un nuevo comienzo y dominan todo el séptimo episodio, que se cierra con las palabras pregnantes: «Jesús se apartó de ellos y se escondió» (12,36; cf. 8,59). El resto del c. 12 constituye un a modo de epílogo a todo el libro de los signos.

Como en otros episodios, debemos suponer que la clave del significado ha de hallarse en el discurso. El tema del discurso es aquí claro y simple. En toda su extensión se habla de muerte y resurrección: la semilla que se pudre para que nazca la mies (12,24); el principio de morir para vivir (12,25); la entrega que Cristo hace de sí mismo; su muerte como juicio del mundo y «elevación» (12,31-33). Es natural, por tanto, que esperemos encontrar alusiones simbólicas al mismo tema en los relatos.

Aparte de detalles de los mismos relatos, observamos que el evangelista los ha insertado en un marco que va recordando una y otra vez al lector el tema principal [1]. Antes de que Jesús llegase a las cercanías de Jerusalén, las autoridades habían hecho preparativos para su prendimiento cuando apareciese (11,57). Cuando llega a Betania, se nos recuerda enfáticamente que éste es el lugar donde Jesús dio la vida a Lázaro difunto arriesgando su propia vida [2] (12,1) y que el mismo Lázaro estaba allí, como testigo viviente (12,2). Al

[1] Si dividimos el pasaje de unión, 11,54-57, después del v. 54, considerado como la conclusión de la perícopa precedente, el v. 55 se convierte en introductorio del nuevo episodio, y particularmente de la perícopa de la unción, y se asemeja estrechamente a otras introducciones similares; cf. 2,13; 5,1; 6,1-4.

[2] Sobre esta identificación del significativo lugar, cf. 4,46 y pág. 320, *supra*.

final del relato de la unción se nos recuerda una vez más la presencia de Lázaro, que estuvo muerto y ahora vivía, pero incluido como víctima del complot contra la vida de Jesús (12,9-11). Después del relato de la entrada en Jerusalén se nos recuerda todavía otra vez, con reiteración claramente deliberada, que Lázaro es un testigo de cómo la vida brota de la muerte (12,17-18). A la luz de todo esto, pasamos a estudiar los relatos.

La unción en Betania (12,2-8) está narrada en una forma similar a la de Marcos y con un grado de semejanza verbal mayor que el corriente, pero con ciertos rasgos que evocan más el relato de Lucas de la pecadora en casa de Simón (Lc 7,36-39). Parece claro que, para el propósito de Juan, el punto significativo de la historia viene de 12,7 con su referencia a la sepultura de Jesús. La exégesis del versículo presenta dificultades, y el texto mismo no está totalmente libre de escollos [3]; pero parece que la intención es, en cualquier caso, asociar el episodio con la idea de enterrar, como preparación para el dicho sobre la semilla enterrada en 12,24. Si se admite esto, podemos hallar en el relato un «signo» (en el sentido joánico) de la sepultura de Jesús. Sentado junto a Lázaro al que «llamó fuera del sepulcro» (12,17), es ungido como se ungirá a un cadáver. Si en 11,53 se dice que se ha decidido su muerte, aquí se anuncia su sepultura.

El segundo relato es el de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (12,12-15). Está narrado en términos no diferentes sustancialmente de las formas sinópticas, aunque más breves. A diferencia de Marcos, Juan presenta a la muchedumbre aclamando directamente a Jesús como rey, como hace Lucas; y, a diferencia de Marcos también, pero igual que Mateo, cita el *testimonium* de Zac 9,9, que parece estar implícito, aunque no se cita, en Marcos y Lucas. Para Juan (como para Mateo, de modo distinto), la idea de la realeza de Cristo tiene verdadera importancia [4]. La significación especial, sin embargo, que Juan desea atribuir al acontecimiento se aduce mucho mejor de las adiciones «editoriales» en los vv. 16-19.

1) Los discípulos, se nos dice, no entendieron el sentido de la entrada triunfal hasta que Jesús fue «glorificado» (12,16). En términos joánicos, Jesús fue glorificado al morir para resucitar. Recordemos que tras el relato de la purificación del templo se nos dice de forma similar que, «cuando resucitó de entre los muertos, sus

[3] En Marcos, la unción es decididamente una anticipación de la unción del cuerpo para la sepultura. Juan no la presenta de esta manera, por lo menos explícitamente. Según el *Textus Receptus*, sería posible entender que Juan considera el «día» en que Jesús fue ungido en Betania como el «día de su sepultura» (en un sentido simbólico). El texto mejor atestiguado, sin embargo, parece contemplar, aunque muy oscuramente, el día de la sepultura como perteneciendo todavía al futuro.

[4] Cf. *supra*, 234-235.

discípulos se acordaron de que había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en las palabras que había dicho Jesús» (2,22). La purificación del templo es entendida, por tanto, como un símbolo de la destrucción y resurrección del «cuerpo» de Cristo. Así aquí, Cristo muerto y resucitado es el que simbólicamente avanza montado en un asno y aclamado como rey por las muchedumbres.

2) La persona así aclamada, se nos recuerda, es el que «llamó a Lázaro del sepulcro y le resucitó de entre los muertos» (12,17-18). El rey que llega es el vencedor de la muerte (muriendo).

3) Finalmente, mediante una pieza característica de ironía joánica, los fariseos hacen el más pregnante de todos los comentarios [5], «No adelantáis nada», dicen malhumurados, «todo el mundo se ha ido tras él» (12,19). Aparentemente, lo que quieren decir es simplemente que ha tenido lugar un corrimiento (electoral) general (como solemos decir) del populacho a favor de Jesús: «el mundo» es «todo el mundo». Pero, para Juan, la palabra «mundo», tiene un significado más amplio: es el «mundo» del género humano, al que Dios amó (3,16) y al que Cristo vino a salvar (3,17; 4,42) [6]. La muchedumbre aclamando al rey que llega es una anticipación de toda la humanidad unida bajo la soberanía de Cristo.

En resumen: la entrada triunfal es un «signo» de la soberanía universal de Cristo como vencedor de la muerte y señor de la vida, y, como tal, la consecuencia de su entierro (simbólico).

La transición del relato al discurso que sigue se lleva a cabo con maestría sutil. Los fariseos son presentados como testigos involuntarios de la concurrencia universal de los hombres hacia Cristo. Inmediatamente a continuación de esto leemos que un grupo de «griegos» [7] se acercaron a Jesús por medio de sus discípulos Felipe y Andrés (los dos que entre los Doce llevaban nombres griegos). En la situación descrita por el relato podemos suponer que eran prosélitos pero en la intención del evangelista representan a todo el mundo en general; en primer lugar al mundo helenístico, que es su propio campo de misión. Estos griegos son la vanguardia del género humano que viene a Cristo. Su deseo es «ver» a Jesús; una palabra difícilmente escogida sin, al menos, una referencia lateral al «ver» que es visión de Dios y vida eterna (cf. 6,40, aunque el verbo es distinto).

La presencia de los griegos proporciona el marco para un discurso en el que la nota de la universalidad de la obra de Cristo es dominante. Comienza éste con la metáfora de la semilla que muere en

[5] Como Caifás (11,50-52) y Pilato (18,39; 19,15.19-22) son citados como testigos.

[6] Es el mismo juego de palabras que tenemos en 7,4: «manifiéstate al mundo».

[7] Ἕλληνες debe significar aquí personas de raza no judía y de habla y cultura griegas, pero no de religión pagana, puesto que asisten a la fiesta judía.

el surco y así produce una cosecha abundante (12,24), y culmina en la declaración de que Cristo ha de «atraer todos los hombres a él» (12,32). Todo se dice como si se estuviera en presencia de la consumación misma de su obra que se acerca, que (como se nos dirá) es su pasión. En vez de «llegar la hora» tenemos «ha llegado la hora»; la crisis ya está aquí. Su significación se expone de diversas maneras.

En primer lugar, la necesidad de la muerte de Cristo para el efecto universal de su obra, a la que ya se ha aludido (cf. 10,15-18; 11,51-52), se refuerza con la metáfora de la semilla que, como grano aislado, se desintegra como condición para la reproducción [8]. Sin la «muerte» de la semilla, no hay cosecha; sin la muerte de Cristo, no se realiza la reunión universal de la humanidad. Esto da la nota clave de todo el discurso.

En 4,35-36 se decía que la siega ya ha llegado y el segador está recogiendo la mies. ¿Hemos de entender el presente pasaje como una reflexión posterior que corrige una estimación anterior demasiado optimista de la situación? Es una lectura común del relato sinóptico (aunque, a mi juicio, muy simplificada) que Jesús al principio esperaba un rápido y aplastante éxito mediante la simple proclamación del reino de Dios, y más tarde las circunstancias le enseñaron que el éxito sólo podía llegar por medio de su pasión y muerte. Tal lectura podía parecer encontrar apoyo en una comparación de estos dos pasajes. Pero no es probable que ésta sea la perspectiva de Juan. A lo largo de todo el libro de los signos Jesús es presentado otorgando a los hombres la luz y la vida absolutas que pertenecen al mundo de arriba, o a la edad venidera; en este sentido, el tiempo que ha de venir, ha llegado: «llega la hora y ya está aquí». Pero, después de todo, solamente se confieren los «signos» de la vida y luz: la visión al ciego, la salud al enfermo, alimento para los hambrientos, vida corporal al que está muerto y sepultado. Ciertamente, signo y realidad están íntimamente relacionados, pero la realidad está más allá del signo: y el don *real* de la vida y la luz depende (como se nos ha lle-

[8] La metáfora de la semilla y la cosecha en que fructifica está bien fundamentada en la tradición sinóptica de los dichos de Jesús y tiene antecedentes veterotestamentarios. Pero el lector helenístico inteligente estaría familiarizado con la doctrina, muy extendida, de una semilla divina presente en el hombre, procedente de «lo de arriba» y destinada a volver a su fuente. Esta doctrina se expresaba también en el mito de la bajada del Hombre divino. La semilla divina, o humanidad celeste, se concebía como preservada intacta dentro de su receptáculo aprisionador de materia y liberada por la iluminación o conocimiento, para subir de nuevo a Dios. Juan hace la profunda observación de que la desintegración de la semilla, como una entidad separada, es esencial para que fructifique. Según esto, el Hombre celeste, que es la Semilla, debe *morir* para que las «semillas de Dios» puedan ser recogidas y encuentren el camino hasta el interior del Pleroma (Valentín, citado en la p. 118, *supra*); en el lenguaje joánico, el Hijo del Hombre debe morir para que los hijos de Dios dispersos puedan ser reunidos y todos los hombres sean llevados a la unidad de la vida divina.

vado a vislumbrar paso a paso) de la muerte y resurrección reales de Cristo. En principio ya está destinado a la muerte (11,53.57; 12,7), y en esa medida la realidad de lo que los signos significan ya está asegurada. Pero para que podamos ir más allá de los signos hasta la realidad, la muerte y la resurrección deben ser un hecho, deben realizarse en la historia. Los signos de siega y recolección —cualesquiera que sean— que puedan ofrecer los acontecimientos del ministerio sólo tienen realidad a condición de que la semilla sea enterrada para que crezca la mies. Así ahora, en el último momento del ministerio, Jesús proclama: «ha llegado la hora». La pasión asoma ya en una inminencia inmediata; está a punto de ocurrir el acontecimiento que manifestará en la acción la realidad que está detrás de todos los signos.

En segundo lugar, tras nuevos comentarios sobre las implicaciones de la situación, que evocan dichos bien conocidos de los evangelios sinópticos (12,25-26), el discurso desarrolla el tema de la gloria de Dios en el sacrificio que Cristo ofrece de sí mismo, en un pasaje que parece ser una versión joánica de la tradición representada por el relato de Getsemaní de los sinópticos y por Heb 5,7-9. Jesús, consciente de una huida instintiva del sufrimiento que está ante él, deliberadamente desecha una petición de liberación y, en lugar de ella, pronuncia una oración que es una aceptación de la decisión del Padre: «Padre, glorifica tu nombre». Este acto es ratificado por *bat-qôl;* «lo he glorificado y lo glorificaré de nuevo». La gloria de Dios ya se ha manifestado en el ministerio de Jesús; ahora va a manifestarse de forma definitiva en su muerte y en su resurrección (12,27-32). En este intercambio de súplica y respuesta se realiza el acto interior de entrada de sí mismo, que responde a la acción externa en la que Jesús fue entregado a la muerte por resolución del Sanedrín (11,53)[9].

Se ofrece aquí al lector una clarificación de una idea que ha sido introducida de forma característica, paso a paso, en varios pasajes. Comienza en 5,44 con un simple contraste entre la gloria que reciben los hombres unos de otros y la gloria que viene del único Dios. Sabemos muy bien qué es la primera; honor y fama mundanos. Qué es la verdadera gloria no se puede decir tan fácilmente. En 7,18 se nos dice que el maestro que habla «por sí mismo» está buscando su propia gloria (la gloria que procede de los hombres), mientras el que busca solamente la gloria del que lo ha comisionado es un verdadero maestro. No se dice, pero está implícito, que Jesús es dicho maestro.

[9] Cf. *supra,* 353-354, 360, 367-368, donde llamé la atención sobre la forma en que pasajes que expresan la necesidad intrínseca, teológica de la muerte de Cristo son contrapesados por pasajes que señalan el movimiento de fuerzas externas, históricas que causaron en último término su crucifixión. Este equilibrio de la acción intrínseca y extrínseca es presentado a gran escala en el libro de la pasión, donde la oración en que Jesús se entrega a sí mismo, c. 17 (que en cierta manera corresponde a 12,27-30, en la estructura análoga de las dos partes del Evangelio), está contrapesada por el relato del prendimiento, proceso y crucifixión de Jesús que sigue. Cf. *infra,* 418-420 432-433.

En 8,50-55 se nos lleva un paso más adelante. Jesús, se nos dice, no busca su propia gloria, sino es glorificado por Dios. Por tanto él es quien recibe «la gloria que procede del único Dios»; pero no sabemos aún qué es esta gloria o cómo se alcanza. En 11,4 se proclama que la gloria de Cristo no sólo es recibida de Dios, sino que está unida con la gloria de Dios: la enfermedad de Lázaro está destinada «para la gloria de Dios, para que por ella sea glorificado el Hijo de Dios». En lo que sigue, Cristo (tras una oración de acción de gracias a Dios [11,41]) vuelve a Lázaro a la vida. Los que son testigos de esto «ven la gloria de Dios» (11,40). Hemos observado ya que todo el episodio de Lázaro significa que Cristo es el «que da la vida» en virtud de la entrega de su propia vida. Por tanto, estamos preparados para entrever que es venciendo la muerte entregando su vida como Cristo, a un tiempo, glorifica a Dios y recibe la verdadera gloria que procede de Dios, aunque esto por ahora está lejos de ser explícito. Como todos los «signos», sin embargo, la resurrección de Lázaro tiene sólo una realidad provisional todavía. La rúbrica, «Jesús no había sido glorificado aún» (7,39), tiene todavía vigencia.

Iluminado con todo esto, el lector está en condiciones de percibir la importancia de la proclamación: «ha llegado la hora de que el Hijo del Hombre sea glorificado» (12,23). Ya sabe algo sobre la gloria de Cristo; sabe, de forma negativa, que no tiene mancha de gloria propia y, de forma positiva, que va unida a la manifestación de de la gloria de Dios. Puede haber hallado razones para vislumbrar que no sólo está libre de toda búsqueda de sí mismo, sino que, de hecho, implica renuncia de sí mismo. Este elemento de renuncia es explicitado ahora en la metáfora de la semilla, que sugiere, por su contigüidad, que esa renuncia de sí está incluida en el concepto de la gloria del Hijo del Hombre. Luego sigue la oración: «Padre, glorifica tu nombre», que es a la vez un acto de entrega de sí y una atribución de gloria a Dios. Tal es la lógica que se esconde tras la llamada «paradoja» del cuarto Evangelio, la «paradoja» que entraña el uso de la expresión «ser glorificado» para connotar la muerte de Cristo (más propiamente el complejo acontecimiento que es su muerte-y-resurrección y que da vida al mundo).

En tercer lugar, realizado el acto de entrega de sí mismo, se proclama su efecto inmediato: el juicio del mundo (que, ya lo sabemos, es inseparable de la oferta de vida eterna). La proclamación: «ahora tiene lugar el juicio de este mundo» (12,31), ha de entenderse de la misma forma que 12,23: «ha llegado la hora». El discurso es pronunciado como si se estuviera en la presencia misma de la catástrofe, que aparece inminente. En el supuesto de que la Pasión de Cristo está ya en marcha, el juicio del mundo está también en marcha; y su resultado, la expulsión del adversario, está fijado, aunque no realizado plenamente hasta que la pasión de Cristo haya llegado también a término con su resurrección: «ahora el Príncipe de este mun-

do será arrojado fuera». (La combinación de los tiempos presente y futuro es significativa de la peculiar situación).

El cristianismo popular esperaba el juicio del mundo en la segunda venida de Cristo, cuando Dios pondría a todos sus enemigos bajo sus pies. Pablo adivinó que, en su muerte, Cristo había triunfado ya sobre los Principados y las Potestades. En la presentación joánica del Evangelio existe juicio dondequiera que se manifiesta la luz, y se han observado «signos» de este juicio de cuando en cuando en el libro de los signos. Una vez más, sin embargo, todos estos signos se hallan bajo la rúbrica: «Jesús no había sido glorificado aún». La realidad plena de los signos aguarda el acto de la muerte-y-resurrección, que es la glorificación de Cristo. Por tanto, el juicio final auténtico se inicia con el comienzo de la pasión.

No obstante, sabemos que el juicio no constituye la última palabra. El efecto final de la glorificación de Cristo es atraer a toda la humanidad hacia él, y de este modo introducirla en la esfera de la vida eterna. La expresión «atraeré a todos hacia mí» (12,32) prolonga la idea de 10,16 (las «otras ovejas») y de 11,52 (los hijos de Dios dispersos). Estos dos pasajes, obsérvese, asocian este efecto universal de la obra de Cristo con su pasión y muerte. En el presente pasaje, la prótasis de la frase es: «cuando sea elevado de la tierra». Aquí, pues, por fin, hemos de esperar la clarificación de una expresión que se ha mantenido enigmática, aunque sugestiva, en pasajes precedentes del libro de los signos.

Señalaremos, en primer lugar, que la asociación de «ser elevado» y «ser glorificado» parece remontarse a Is 52,13, donde los LXX traducen: «he aquí que mi siervo comprenderá y será elevado y glorificado» [10]. El Siervo del Señor va a ser exaltado y glorificado como consecuencia de su pasión y muerte. En el uso cristiano primitivo, como hemos visto, el término «ser elevado (ὑψωθῆναι) se usaba para designar la exaltación de Cristo [11] «a la derecha de Dios»; y debemos suponer que el cuarto evangelista tenía este uso muy presente. En 3,14, ὑψωθῆναι podía naturalmente ser tomado como un equivalente de ἀναβαίνειν, que aparece en el contexto. Pero la comparación con la serpiente del desierto exige alguna modificación o

[10] Cf. también Sal 36(37),20: «cuando sean glorificados y levantados; 111(112)9: «Será levantado en gloria».

[11] Es de notar que ὕψωσις, ὕψωμα, *exaltatio*, se usaban en astronomía y astrología, para designar la máxima elevación aparente de un cuerpo celeste o la fecha en que ejerce su influencia máxima; cf. Moulton y Milligan, *s.vv.* ὑψόω, ὕψωμα. En el calendario de Asia, al parecer, la fiesta del Ὕψωμα Ἡλίου se celebraba el 12 de abril. Es curioso pensar que nuestro evangelista y sus cristianos de Éfeso celebraran la muerte y resurrección de Cristo por las mismas fechas en que sus convecinos paganos celebraban la *Exaltatio Solis*. Puesto que Cristo es la Luz del mundo, no está fuera de lo posible que este uso astronómico o astrológico haya colaborado al uso de ὑψωθῆναι de una manera altamente misteriosa y significativa en este Evangelio. Véase G. Weinstock, *A New Greek Calendar and Festivals of the Sun*: JRS 38 (1948) 38-39.

extensión del significado. Al discutir este pasaje [12], yo sugería que podía entenderse por referencia a la doctrina hermética de una «imagen» de Dios que «atrae hacia arriba» las mentes de los hombres hacia la visión de Dios y la vida eterna.

El pasaje siguiente que debemos considerar es 8,28: «cuando elevéis al Hijo del Hombre, sabréis que yo soy». Si dijera «cuándo sea elevado...» podía fácilmente ser entendido a partir de 3,12-15, con referencia a la doctrina de la «imagen», que acabamos de mencionar. El contexto habla del contraste entre «lo de arriba» y «lo de abajo», y de la partida de Cristo hacia un destino desconocido (8,21-23). Por implicación, su viaje es una «ascensión» de «lo de abajo» a «lo de arriba», y por tanto una «elevación» (cf. 3,12-13). Esta «elevación» es la condición para alcanzar el verdadero «conocimiento». Esto sería bastante inteligible. Lo que causa dificultad es el uso del activo ὑψώσητε [13]. En el Antiguo Testamento, ὑψοῦν con un sujeto humano y con Dios como complemento directo se utiliza en el sentido de «tributar reverencia, homenaje o alabanza» [14]. La proclamación de 8,28 podía de suyo significar: «cuando tributéis honor al Hijo del Hombre, sabréis quién es él». Pero encuentro difícil integrar esto en el pensamiento de este Evangelio como un todo. En ningún otro lugar se usa ὑψοῦν en un sentido semejante. Ni tampoco es Cristo el objeto del verbo ὑψοῦν en este sentido en ningún otro pasaje del Nuevo Testamento.

Si seguimos el argumento de todo el pasaje, 8,21-28, parece que su desarrollo es el siguiente: Jesús anuncia que se marcha a un destino adonde sus oyentes no pueden seguirle, puesto que morirán en sus pecados. Sus oyentes sospechan que está pensando en el suicidio. Es decir: adivinan que la partida de que está hablando es en realidad la muerte, aunque imaginan esa muerte como resultado de un suicidio. Jesús, en respuesta, afirma que él pertenece a «lo de arriba», mientras sus oyentes pertenecen a «lo de abajo». No es de extrañar que ellos no puedan seguirle en el viaje que está a punto de emprender, pues (se da por supuesto) su viaje es hacia «lo de arriba»; no se niega que puede ser a través de la muerte. Ahora bien, a lo largo de todo el episodio al que pertenece este pasaje se ha hecho evidente que la vida de Jesús está en peligro. En 8,20 se explica que escapó de los ataques de sus enemigos sólo porque «todavía no había llegado su hora» y, aunque en 8,30 se dice que algunos han respondido con la fe, en 8,37 sabe todavía que sus oyentes están preparados para matarle. A la vista de todo esto, ¿no es la frase «cuando elevéis al Hijo del Hombre» una sombría sugerencia de que le

[12] Cf. *supra*, 308.

[13] Donde se usa ὑψωθῆναι para designar la exaltación de Cristo al cielo, como en Hch 2,33, o es virtualmente transitivo o implica que Dios es el agente, como en Hch 5,31. Un agente humano para ὑψουν, en este sentido, es difícil.

[14] Sal 33(34),4, con μεγαλύνειν; 98(99),5.9, con προσκυνεῖν 106(107),32, con αἰνεῖν; 117(118),28, con ἐξομολογεῖσθαι; 144(145)1, con εὐλογεῖν.

ayudarán en su ascenso, matándole? Pero la forma de su muerte será tal que entonces finalmente, y sólo entonces, se conocerá su verdadera condición, porque entonces se manifestará la verdadera significación del nombre misterioso «yo soy» (que quizá ha de entenderse como el *šēm hammᵉfōrāš, 'ny (w) hw'* = «el que me envió está conmigo» [15]. Es improbable que todo esto haya que suponerlo inteligible para los interlocutores en el diálogo del relato; pero quizá no sea un ejemplo demasiado extremo de la ironía joánica.

Es posible, sin embargo, que la brusca transición de la idea de exaltación a la de muerte podía ser facilitada recordando lo que, al parecer, era un juego popular de palabras. En Gn 40 hay un relato sobre los pronósticos que reciben en sueños ciertos funcionarios del Faraón, rey de Egipto. Los sueños son interpretados por José. En cada caso la interpretación contiene la frase «dentro de tres días levantará Faraón tu cabeza» (Gn 40,13.19); pero en el caso del «mayordomo» la expresión resulta significar la reposición en su anterior alto puesto, mientras en el caso del «panadero» significa el ser depitado y colgado [16]. Parece, pues, que la expresión *nś' r'š* [17] podía significar tanto promoción como ejecución. Un juego similar de palabras existe en las citas de la obra de Artemidoro, *Sobre la interpretación de los sueños* (siglo II d.C.), e incluso en una parábola rabínica en la *pesiqta Rabbati* [18]. Aparentemente, el macabro juego de palabras estaba extendido y podría haber sido familiar en diferentes círculos, judíos y helenísticos. Por tanto, no es imposible que una expresión como «cuando elevéis al Hijo del Hombre» pudiera ser suficientemente evocadora de ciertos modos populares de hablar para sugerir a lectores judíos o helenísticos un significado equívoco: o «cuando concedáis honor al Hijo del Hombre» [19], o bien «cuando déis muerte al Hijo del Hombre colgándole». No obstante, el pasaje continúa siendo enigmático, y probablemente esto es lo que pretendía el autor.

[15] Cf. *supra*, 104-107.

[16] El Dr. David Daube llamó mi atención hacia este pasaje en una comunicación a mi seminario en Cambridge.

[17] *Nś'* se traduce por ὑψουν en una docena de lugares de los LXX, aunque no en Gn 40. En Is 52,12, *yārûm wᵉniśśā'* es traducido por la sola palabra ὑψωθήσεται.

[18] Artemidoro, *Onirocritica*, I, 76: «Si uno sueña que está elevado (ὑψηλός) por encima de otro, caerá en temor y necesidad; pues, siendo perverso, será *crucificado* por elevación (ὕψος) y por extensión de las manos»; IV, 49: «pareció a uno (en sueños) que era crucificado, y al parecer que era crucificado significa gloria y prosperidad: gloria por estar el crucificado más elevado (ὑψηλότερον), prosperidad por alimentar a muchas aves de rapiña»; de modo semejante II, 53; *Pesiqta Rabbati*, 10, citado por Walter Bauer *ad loc. Pesiqta Rabbati*, sin embargo, es una compilación muy tardía, y no es seguro qué proporción de su material es antiguo. Pero Artemidoro está suficientemente próximo en el tiempo (siglo II d.C.) al cuarto Evangelio para constituir un testigo útil. Aunque en realidad no usa el verbo ὑψοῦν, ὑψηλός e ὕψος son usados equívocamente de un modo muy semejante.

[19] En el nivel superficial desde el que se supone que argumentan los oyentes, esto podía caracterizar apropiadamente una acción como la intentada por la muchedumbre en 6,15 o la llevada a cabo en 12,13.

Ahora volvamos al pasaje del c. 12 que tenemos ante nosotros: «cuando sea levantado de la tierra, atraeré todos a mí». A la vista de varias combinaciones de ideas que ya hemos señalado, la frase podría transmitir al lector la idea de que Cristo, subiendo, o siendo exaltado, a la esfera celeste, que es la esfera de la vida eterna, atraerá a ella tras sí a todo el género humano. Sin embargo, una nota en 12,33 afirma que la frase «significa» la muerte de Cristo, y no sólo eso, sino también la forma de su muerte, la crucifixión. Esta nota es atribuida con mucha frecuencia a un «redactor». Incluso admitiendo esto, parece que el redactor ha entendido rectamente la intención del autor. Según el v. 34, los oyentes judíos toman la expresión «ser levantando» como una alusión a la muerte, pues están desconcertados por su aparente contradicción con las Escrituras, que proclaman la eternidad del Mesías. La única conclusión que pueden sacar es que el Hijo del Hombre no es el Mesías. Pero entonces, ¿quién es? No se da respuesta, al menos directamente, aunque implícitamente parece decirse que están acertados al suponer que Jesús se está refiriendo a la muerte del Hijo del Hombre, pero están equivocados al proponer el dilema consiguiente: o el Hijo del Hombre no es el Mesías, o Jesús ha contradicho a las Escrituras. El dilema puede rebatirse si la muerte del Hijo del Hombre, lejos de no estar de acuerdo con la eternidad que se atribuía al Mesías, es el medio para su «exaltación», lo mismo que para su gloria. Pero si esto es así, entonces la muerte del Hijo del Hombre debe ser de tal índole que el término «elevar» pueda aplicarse a ella, incluso literalmente, sin violentar el significado de la palabra; y de hecho la expresión «levantar de la tierra» podía aplicarse con absoluta propiedad a la muerte en la horca o en la cruz, especialmente a la vista de la, al parecer, ampliamente conocida, *double entente* que hemos señalado. Resulta, pues, que la nota del v. 33 es la explicación correcta del v. 32. No es necesario atribuir a un redactor una explicación que remacha el argumento implícito en todo el desarrollo del pensamiento. El evangelista ha facilitado al fin la clave del uso que él hace del término «levantar», que ha empleado de cuando en cuando de forma calculada para mantener al lector en suspense. Naturalmente, para él es bastante más que un juego de palabras. La muerte de Cristo por crucifixión, el único método de ejecución que (junto con otros modos de colgar) puede ser descrito con propiedad con los términos «ser levantado de la tierra» es un «signo» de la realidad que es la exaltación y la gloria de Cristo.

El discurso termina con una breve peroración que vuelve a la idea de Cristo como la luz. La muchedumbre da vueltas a la afirmación de que el Hijo del Hombre debe ser «levantado». En respuesta, Jesús desvía su intento de debatir puntos de exégesis escriturística con una severa advertencia de que por un breve espacio de tiempo están en presencia de la luz y tienen la oportunidad de entrar en el conocimiento de Dios por la fe; esto implica que sus esfuerzos por colocar la cuestión en el plano del debate académico son una evasión:

la verdad está ante ellos si quieren reconocerla. En pocas palabras: puesto que el Hijo del Hombre va a ser «levantado», el momento oportuno habrá pasado. Es el momento de la decisión. La escena finaliza con la proclamación pregnante: «y partiendo se ocultó de ellos». Es el final del ministerio público de Cristo. La Luz se retira; los incrédulos quedan en tinieblas.

EPILOGO AL LIBRO DE LOS SIGNOS

(12,37-50)

El final del c. 12 (vv. 37-50) está pensado como epílogo, no sólo al discurso de 12,23-36, sino a todo el libro de los signos. Se divide en dos partes. En la primera, vv. 37-43, el evangelista, hablando él mismo, comenta la historia que ha contado. En la segunda, vv. 44-50, ofrece un resumen de los puntos más salientes de la predicación de Jesús, según ha sido presentada detalladamente en los capítulos precedentes.

1) El comentario del evangelista indica que la historia del ministerio de Jesús, que él ha presentado como una serie de «signos» o acciones significativas, es la historia del rechazo por los hombres de la vida y la luz divinas. Los que vieron y oyeron no respondieron con la fe, o, si estaban convencidos en sus corazones, no lo confesaron por miedo a las consecuencias, y así ellos mismos se condenaron.

Como otros escritores del Nuevo Testamento, nuestro autor ve en este hecho la señal del juicio divino en el rechazo del pueblo incrédulo, y cita dos profecías de Isaías, 53,1 y 6,9-10. La última es citada también en los tres evangelios sinópticos y en Hch 28,26-27 (en boca de Pablo), donde forma, como aquí, parte de un epílogo [1]. El primer texto es citado por Pablo en Rom 10,16 y pertenece a una perícopa (52,13-53,12) de la que se citan casi todos los versículos en algún lugar del Nuevo Testamento. No puede dudarse que estas escrituras pertenecían a la primitiva colección de *testimonia* y representan las primeras reflexiones de la Iglesia sobre el fracaso de Jesús, y de sus apóstoles, para ganarse al pueblo judío. Para Juan tienen la particular significación de que apuntan al hecho del juicio divino, que ha sido uno de sus temas principales. El rechazo de la luz por los judíos, con la consecuente retirada de ésta (12,36), es la ceguera y el endurecimiento del corazón de Israel de que habla el profeta. Todo el libro de los signos es, desde este punto de vista, un desarrollo de la afirmación «vino a los suyos, y los suyos no lo recibieron». Sin embargo, esta afirmación tiene como trasfondo la afirmación más am-

[1] Para el autor de Hechos, en armonía con la enseñanza de Pablo, el énfasis recae sobre la cita complementaria del Sal 66(67),3, que anuncia la extensión de la salvación a los gentiles. La conclusión al relato del rechazo es tratada por nuestro evangelista según líneas distintas. Cf. *infra* 402-403.

plia: «en el mundo estaba, y el mundo no lo conoció». El evangelista tiene en la mente no sólo el rechazo de Israel y la consecuente extensión del evangelio a los gentiles (aunque ha aludido a esto en el 12,19-20.24 y especialmente 32, así como en 10,16; 11,52), sino también el principio del juicio por medio de la luz en su más amplia aplicación. Las profecías de Isaías serán igualmente aplicables a todos, de cualquier lugar o pueblo, de quienes pueda decirse que aman la gloria de los hombres más que la de Dios [2]; o, en otras palabras, aman las tinieblas más que la luz.

2) Los restantes versículos del c. 12 forman un resumen de los temas capitales de los discursos en los cc. 2-12. No se introduce ningún tema nuevo; sin embargo, el pasaje no es un mero centón de frases de los capítulos anteriores. Repite de nuevo las variaciones sobre los temas de la vida, la luz y el juicio, reafirmando el contenido central de lo que ha sido dicho ya sobre estos temas, en una serie de proposiciones concisas, epigramáticas. Los principales pasajes de discurso aquí evocados son 3,16-21 del episodio I, con alusiones al apéndice 3,31-36; 5,19-47 del episodio II; y 8,12-26 del episodio IV. Puede ser útil releer estos pasajes, indicando los puntos evocados en este epílogo.

En 3,16-21 se afirma que el Hijo ha sido enviado al mundo para que «el que cree en él» (cf. 12,44) pueda tener «vida eterna» (cf. 12,50). No fue enviado al mundo para juzgar sino para salvar (cf. 12,47). Sin embargo, el que no cree está bajo juicio, en el sentido de que la «luz vino al mundo» (cf. 12,46), y los hombres amaron más las tinieblas que la luz. Por otra parte, puesto que el que Dios envió habla las palabras de Dios (cf. 12,50), «el que cree en el Hijo tiene vida eterna» (cf. 12,44 con el 50). De forma semejante 3,36, «el que cree en el Hijo» (cf. 12,44) «tiene vida eterna» (cf. 12,49).

En 5,19-30 se trata de la subordinación del Hijo al Padre como la condición bajo la cual el Hijo realiza las acciones divinas de «juicio» y «vivificación». El argumento se resume aquí con extremada brevedad. La palabra que Jesús dice, al estar dictada por el mismo Dios, trae el juicio (12,48-49). La misma palabra (como «mandamiento» de Dios) es vida eterna (12,50). Una parte posterior del mismo discurso, 5,41-47, vuelve al tema del juicio, al que están sometidos los que no «reciben» a Cristo («no me recibís») o no creen sus palabras («¿cómo creeréis a mis palabras»?) (cf. 12,48).

En 8,12-26 comienza con la proclamación: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en tinieblas», que casi es repetida en 12,46: «Yo he venido como luz al mundo para que todo el que crea en mí no permanezca en tinieblas». Continúa hablando del juicio. Cristo no juzga («yo no juzgo a nadie»; cf. 12,47: «porque no

[2] El contraste entre la gloria verdadera y la falsa evoca a 5,44, con toda la profundidad adicional que se le da en la exposición que sobre la gloria verdadera se hace en 12,23-33. El sello de la gloria verdadera es precisamente la renuncia a la seguridad personal.

he venido a juzgar al mundo»). Sin embargo, sí juzga en otro sentido, y su juicio es absoluto, porque es también el juicio de Dios («mi juicio es verdadero, porque no estoy solo, sino yo y el que me ha enviado», 8,16). En este sentido, Cristo tiene una palabra que decir y un juicio que realizar. Lo que oyó a Dios que le envió, él lo dice al mundo (8,26). En términos semejantes se expresa 12,48b-50, donde el eco de 8,12-26 es muy claro.

La sustancia del epílogo está, pues, tomada toda de los discursos anteriores, y el lenguaje, aunque nunca es idéntico, repite el lenguaje de esos discursos en una forma sutilmente distinta. La única formulación realmente nueva se halla en 12,44-45; aunque es totalmente joánica en cuanto al vocabulario («creer en (εἰς)», «el que me envió», «el que me ve»; cf. «el que ve al Hijo», 6,40), presenta el mismo patrón de algunos dichos de los evangelios sinópticos (cf. Mt 10,40; Lc 10,16). Sin embargo, su contenido está implícito en los discursos precedentes (cf. 5,23.24; 8,19.47; 10,30.38)[3].

Este análisis y comparación hace ver que el pasaje que estamos considerando, 12,44-50, está situado apropiadamente como una postdata al libro de los signos. Estilísticamente es sin duda un tanto brusco introducir más palabras de Jesús tras los comentarios del evangelista y después del solemne final del ministerio en 12,35-36. No es de extrañar que se hayan hecho propuestas para sacar el pasaje de su contexto actual y situarlo en otra parte del Evangelio. No puede decirse que hubiera estado completamente fuera de lugar como postdata de uno de los episodios del libro de los signos (como, por ejemplo, 3,31-36). Parece, sin embargo, que aquí se necesita algo que haga como de abrazadera de toda la serie de discursos, y este resumen de puntos salientes de los discursos, en un lenguaje que imita su lenguaje sin repeticiones, cumple esta misión de manera efectiva. No se pretende que el lector piense que Jesús apareció en público otra vez para hacer un llamamiento final después de su retirada, referida en el v. 36. Si el escritor hubiera pretendido esto, habría insertado alguna «indicación del escenario», como acostumbra hacer. La serie de proposiciones no es presentada (dramáticamente) como dicha en una ocasión particular. Resume brevemente lo que fue dicho a lo largo de todo un período. Podemos comparar este pasaje de Juan con el sumario proléptico que Marcos ofrece de la predicación de Jesús en Galilea (1,14-15), o con el sumario de exhortaciones apostólicas de Hch 2,40, donde la frase: «Salvaos de esta generación perversa», a pesar de la *oratio recta,* evidentemente no quiere ser un informe verbal de lo que Pedro dijo en esta ocasión. La preferencia de los autores antiguos por la *oratio recta,* donde nosotros usaríamos la forma oblicua, debe tenerse en cuenta. Así, las palabras «Jesús clamó» no significan que en una ocasión determinada Jesús pronunció las palabras que siguen. Significan más bien: «este es el contenido

[3] Y será desarrollado más ampliamente en los discursos del libro de la pasión.

del Kerygma[4] de Jesús», siendo el aoristo del tipo al que Moulton dio el nombre, no del todo acertado, de «constantivo»[5].

El pasaje, sin embargo, no sólo sirve para resumir el contenido de los discursos precedentes. Constituye una transición adecuada a la segunda de las dos partes principales del Evangelio, que he propuesto llamar libro de la pasión. El evangelista, de acuerdo con su visión general de los hechos evangélicos, ha hecho que el relato del ministerio terminase en la nota del juicio y del rechazo. Sin embargo, continúa siendo verdad que Cristo vino «para que tengan vida y la tengan abundante» (10,10), y ésta será la nota dominante en lo que sigue. Las palabras que cierran el c. 12, «su mandamiento es vida eterna; así, pues, las cosas que yo hablo, las hablo según el Padre me ha dicho», podían ser el lema de una buena parte de los cc. 13-17, y de ellas se hace eco lo que era originalmente (sin duda alguna) la conclusión de todo el Evangelio: «estas cosas han sido escritas... para que creyendo tengáis vida en su nombre» (20,31).

---

[4] En los LXX, κηρύσσειν y κράζειν son usados como traducciones alternativas de *qr'* (escogidos ambos, probablemente, por la combinación de las consonantes KR, según el principio ilustrado por Thackeray, *Grammar of the O. T. in Greek*, 36-38, un principio de mayor alcance, a mi entender, que lo que su nota parece sugerir). En los evangelios sinópticos, como también en la mayoría de las partes del Nuevo Testamento, κηρύσσειν se usa para designar la proclamación pública de la verdad religiosa, y κράζειν se reserva para la exaltación emocional apremiante, por ejemplo, los gritos de los posesos (Mc 3,11; 5,5.7, etc.), o de las personas afligidas que imploran ayuda (Mc 10,47; 9,24), o el clamor de una multitud, para expresar entusiasmo (Mc 11,9) o cólera (Mc 15,13-14). Con Jesús como sujeto se usa solamente al hablar del grito inarticulado con que expira (Mt 27,50). Κηρύσσειν no aparece en los escritos de Juan a excepción de Ap 5,2, donde tiene su sentido normal. Κράζειν se usa en el cuarto Evangelio (aparte el pasaje presente) para describir el testimonio de Juan Bautista sobre Cristo (1,15) y las «proclamaciones» de Jesús en el Templo (7,28.37), pero nunca referido a gritos emocionales o irracionales. Debemos concluir que, por cualquier razón, Juan usaba κράζειν donde la mayoría de los otros escritores cristianos usaban κηρύσσειν, y con el mismo sentido.

[5] Cf. Moulton, *Grammar of New Testament Greek*, I, *Prolegomena*, 109. 115-118.

CONCLUSION:

CARACTER Y ESTRUCTURA DEL LIBRO DE LOS SIGNOS

La anterior revista de los cc. 2-12 ha mostrado que éstos forman un todo orgánico. Un argumento continuo discurre a lo largo de ellos. Este no se mueve en la línea directa de un proceso lógico. Su movimiento es más parecido al de una fuga musical. Un tema es introducido y desarrollado hacia cierto punto; luego se introduce un segundo tema, y los dos se entremezclan; luego un tercero, y así sucesivamente. Un tema puede ser abandonado, reasumido más tarde y combinado diversamente en todas las formas de variaciones armónicas. Los temas son los de la vida, la luz y el juicio, la pasión y la gloria de Cristo, y similares. Cada uno es enunciado y ejemplificado de diversas maneras, y al final del c. 12 se han reunido todos en una presentación unificada de toda la verdad sobre Cristo y su obra; toda la verdad, porque, aunque la historia de su muerte y resurrección no se ha narrado todavía y hay mucho que decir sobre su trascendental significado, sin embargo, en principio, el Cristo del libro de los signos es el Cristo que muere y resucita; y esta verdad sobre él es el presupuesto esencial de toda la presentación de su misterio. Las obras de Cristo son todas «signos» de su obra acabada. Los «signos» son todos verdaderos, pues quien los realiza es el Hijo del Hombre que fue exaltado y glorificado por medio de la cruz. En ese sentido, cada uno de los actos de Cristo contiene dentro de sí toda la verdad del evangelio y revelaría esta verdad si fuera sopesado y explorado suficientemente. Esta concepción del sentido del relato del ministerio ha determinado la estructura del libro de los signos.

La unidad de estructura es el episodio aislado compuesto de relato y discurso, ambos referidos a un único tema dominante. Los hechos narrados reciben una interpretación de su significación evangélica en los discursos; o, para decirlo de otra manera, a las verdades enunciadas en los discursos se les da expresión dramática en las acciones descritas. Hecho y palabra son una sola cosa, y esta unidad de acción y palabra es fundamental para la filosofía joánica y la distingue del intelectualismo abstracto o del misticismo de gran parte del pensamiento de la época.

Los episodios están construidos siguiendo un esquema común, sujeto a infinitas variaciones. Cada uno de ellos tiende a pasar del

relato, por el diálogo, al monólogo, o al menos a una forma de diálogo en que se asignan al hablante principal intervenciones comparativamente largas. La mayor parte de ellos poseen un epílogo o apéndice, que en parte recapitula las ideas directrices del episodio, y en parte alude a ideas contenidas en otros episodios, anteriores o posteriores, resultando así una serie de eslabones que dan unidad al conjunto. Ilustraré esto a continuación.

He dicho que cada uno de los episodios contiene implícitamente la totalidad del Evangelio. El kerygma apostólico se centraba en los hechos salvíficos de la venida de Cristo, su muerte, resurrección y exaltación. En las formas del mismo que desarrollan el elemento histórico o narrativo, como las representadas en Hch 10,36-43; 13,17-39, se da especial relieve al viaje «desde Galilea a Jerusalén» (Hch 13,31), como preludio de la pasión. Por los evangelios sinópticos podemos colegir que este viaje había adquirido muy pronto en el pensamiento cristiano el carácter de una procesión solemne hacia el lugar del sacrificio (Mc 10,32-34; Lc 9,51; 13,31-35). El camino de Galilea a Jerusalén es una *via dolorosa* en todos los evangelios y, al parecer, en el kerygma que se halla tras ellos. Este valor simbólico del viaje a Jerusalén está profundamente integrado en el esquema del cuarto Evangelio. El núcleo central del kerygma es presentado aquí en diversas combinaciones de los motivos: de Galilea a Jerusalén (Judea), muerte, resurrección, ascenso, exaltación; no, como en los sinópticos (y en los Hechos), a modo de etapas cronológicamente sucesivas, sino como aspectos de cada acto salvífico de Cristo. Una mirada retrospectiva a los siete episodios hará ver esto con claridad.

En el primer episodio, tras el «comienzo de los signos» en Galilea (expresión que se ha de comparar con la de «comenzando por la Galilea»[1] de Hch 10,37), Jesús sube a Jerusalén para la Pascua (que es la estación de la pasión), y allí realiza en la purificación del templo, un «signo» de la destrucción y resurrección de su cuerpo. Realizado esto, se nos dice que la «exaltación» del Hijo del Hombre es la condición por la cual los hombres podrán recibir vida eterna; y aunque en una primera lectura no se puede esperar que el lector no instruido desentrañe el sentido de esta frase críptica, ahora sabemos que se refiere a su muerte y resurrección.

En el segundo episodio, después de una curación en Galilea, Jesús sube a Jerusalén otra vez. Allí actúa de tal forma que provoca

[1] Parece que existe un trasfondo veterotestamentario para esto. La gran profecía «mesiánica» de Is 9 (citada por extenso en Mt 4,14-16) comienza proclamando la luz al pueblo en tinieblas de Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν (cf. Jn 8,12). En los LXX, las palabras iniciales de la profecía (dirigidas a Galilea) son τοῦτο πρῶτον νῦν (9,1; en el T.M. 8,23: *sic legendum cum* B). Es tentador buscar aquí un *testimonium* para el «comienzo de los signos» en Galilea, que proporciona a la gente vino para beber. Debo esta sugerencia a Mr. Hugh Montefiore en una comunicación a mi seminario.

un intento de quitarle la vida. A esto él responde proclamándose «el que da vida».

El tercer episodio se desarrolla enteramente en Galilea, pero tiene claramente en perspectiva la pasión. De nuevo es el tiempo de la Pascua. Jesús habla de dar su carne y su sangre por la vida del mundo; hay una alusión anticipatoria a su «subida»[2], y el episodio finaliza con una predicción de la traición.

En el cuarto episodio, el viaje de Jesús de Galilea a Jerusalén, con los repetidos intentos de matarle, es el tema principal. Los intrincados diálogos de controversia que acompañan a la acción son un comentario sobre ella, que indican que el Cristo que vino de Galilea a Jerusalén y que expuso allí su vida a sus enemigos es la fuente de vida, la luz del mundo, el Hijo del Hombre «exaltado».

El quinto episodio transcurre completamente en Jerusalén, como el tercero lo hace en Galilea, y falta el motivo del viaje. Presenta a Cristo como juzgado y rechazado (en la persona del hombre al que ha iluminado) por los judíos, y como el pastor que da su vida por las ovejas, pero la toma de nuevo y proporciona vida eterna a los hombres.

En el sexto episodio tenemos un viaje, no ciertamente de Galilea a Jerusalén, sino del otro lado del Jordán a Judea, y es presentado enfáticamente como un viaje que implica peligro de muerte. Es emprendido expresamente para que el poder de Cristo sobre la muerte pueda manifestarse: en el lugar mismo de la muerte, él es la resurrección y la vida. Con la característica ironía de Juan, al Sumo Sacerdote se le hace dar el refrendo a la verdad de que Cristo ha de morir por el pueblo para congregar a los hijos de Dios dispersos.

Finalmente, el séptimo episodio presenta a Jesús subiendo desde un lugar «cercano al desierto» y entrando en Jerusalén para su muerte, e interpreta esa muerte en un sentido que hace de ella también su gloria y exaltación.

Estos breves indicadores pueden bastar para hacer ver lo que quiero decir cuando afirmo que el libro de los signos está construido de tal manera que cada episodio contiene *todo* el tema del Evangelio: Cristo manifestado, crucificado, resucitado, exaltado, comunicando la vida eterna a los hombres. Sobre cada uno de ellos podía escribirse: «llega la hora y ya está aquí». En cada uno, Cristo comunica vida y luz, y, sin embargo, lo hace en un sentido que apunta hacia lo que todavía no es (οὔπω, οὐδέπω, aparecen por lo menos siete veces con un sentido pregnante en estos capítulos), pero que será cuando la crucifixión y la resurrección se hayan convertido en acontecimientos concretos de la historia.

---

[2] Se puede plantear la cuestión de si incluso el trivial ἀναβαίνειν εἰς Ἱεροσόλυμα (2,13; 5,1; 7,10.14), aunque sea una expresión que cualquier peregrino del templo tenía ocasión de usar, no puede haber entrañado para este escritor una referencia a la ἀνάβασις del Hijo del Hombre (3,13; 6,62; 20,17).

Así, pues, aunque los diversos episodios constituyen unidades relativamente completas e independientes, están ligados mediante un sutil sistema de referencias cruzadas y correspondencias, en las que desempeñan un papel los símbolos y las palabras clave que se repiten. En particular, los pasajes que he descrito como apéndices o epílogos sirven frecuentemente como eslabones. Daré algunos ejemplos.

En el c. 3, los vv. 25-36 constituyen un apéndice al discurso del nuevo nacimiento. Recoge varias expresiones características de este discurso (como mostré antes, *supra*, 309-312). En particular, toma «espíritu» de 3,5 y lo asocia con Cristo como el portador o dador del «espíritu» (o como ambas cosas, cf. 312); y así apunta hacia 7,39, donde la asociación del «espíritu» con el agua viva y ambos con Cristo, como su dador, aclara lo que había quedado vago en 3,1-21. Toma también el tema del «testimonio» de 3,11 y lo asocia con dos ideas mencionadas aquí por primera vez, destinadas ambas a desempeñar un papel importante en el argumento: las «palabras» de Dios que proclama Cristo, y la comisión divina de Cristo, que se basa en el amor del Padre por el Hijo. Esta triple asociación de ideas se elabora cuidadosamente en el discurso del c. 5 y se esconde tras el diálogo de controversia de 8,14-19. Además, el apéndice culmina en la aserción de que la fe en el Hijo (a quien el Padre envió y que proclama las palabras de Dios) es la condición para alcanzar la vida eterna. Esta idea, después de hacerse presente en todo el discurso del c. 5, emerge en 6,63.68, donde está una vez más unida a la idea del «espíritu». El pequeño apéndice, por tanto, con su denso contenido, forma un importante eslabón [3].

De nuevo, 4,27-42 forma un apéndice al diálogo con la samaritana. En 32-34 introduce la idea de la comida o el alimento de Cristo, que consiste en hacer la voluntad de Dios. El tema de la obediencia de Cristo a la voluntad divina es elaborado en 5,19-30, que termina con la afirmación enfática: «no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado». En 6,27 vuelve a aparecer la idea de la «comida»; esta vez no es la «comida» que come Cristo, sino la que él proporciona, la cual, se nos dice, es su carne y su sangre (6,55), entregadas por la vida del mundo. Así puede dar vida, porque vino del cielo, «no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado». Porque es la voluntad del Padre (y aquí volvemos la mirada a 3,36) «que todo el que ve al Hijo y cree en él tenga vida eterna». Está, pues, claro que la razón por la que Cristo puede darse a sí mismo como «comida que permanece para la vida eterna» es que su propia «comida» es hacer la voluntad del Padre; y esto corres-

[3] La concentrada plenitud del breve pasaje 3,31-36 y su importancia en el desarrollo del argumento podían parecer apoyar las propuestas que se han hecho para trasferirlo a un lugar anterior del Evangelio, donde pudiera servir de programa. Pero he dado razones (*loc. cit.*) para concluir que todo el pasaje, 3,26-36, está pensado, en su secuencia actual, para el lugar donde aparece en nuestro texto.

ponde exactamente a lo que se dice en 6,57: «Como me envió el Padre que vive, y yo vivo por el Padre, así también el que me come vivirá por mí».

Una vez más, 5,41-47 es un apéndice al discurso sobre la vivificación y el juicio, y sobre el rechazo del testimonio (5,19-31.32-40). Reflexionando sobre la situación —a Cristo, que dice las palabras de Dios y realiza las obras de Dios, no se le cree y, por tanto, se le deshonra—, el escritor introduce la idea de la verdadera y falsa «gloria» que, como he demostrado, discurre a lo largo de muchos pasajes importantes. El pasaje presente mira retrospectivamente a 2,11, que afirma que en los «signos» Jesús «manifestó su gloria». El relato de 5,1-18 presenta un «signo» que, según ese principio, era una manifestación de la gloria de Cristo, y, sin embargo, no sólo no recibe gloria, sino que no es creído e incluso es amenazado. Decididamente, por tanto, existe un problema sobre la «gloria» de Cristo, que requiere una consideración más profunda, y tal consideración se le concede en pasajes subsiguientes, sobre los que llamé la atención anteriormente (*supra* 373-374). También aquí, por tanto, encontramos que la función de un pasaje añadido como apéndice a un episodio es la de enlazarlo con ideas que serán exploradas ulteriormente y tras esa exploración arrojarán luz sobre el episodio mismo.

El apéndice al tercer episodio, 6,60-71, ya hemos observado, mira retrospectivamente a 3,13 («subida» del Hijo del Hombre) y a 3,34 («espíritu», «palabras de Dios» —expresión esta última que ha sido reasumida ya en el c. 5—, ambos en conexión con «vida eterna», que ha sido un tema capital del discurso en 6,26-59); y, por otra parte, prepara para el desarrollo del tema del juicio en los cc. 7-8 y 9 y para la catástrofe final.

El cuarto episodio carece de apéndice. En el quinto he propuesto considerar 10,22-39 como epílogo, aunque es más largo y está más elaborado que la mayoría de los apéndices, y parece tener más significado sustancial en sí y por sí de lo que es corriente. Sin embargo, realiza la función de unir los episodios. Toma claramente las ideas de los cc. 7-8 —tan claramente que un gran número de críticos recientes ha querido trasladarlo y ponerlo en conexión directa con estos capítulos— y asimismo apunta claramente, en su frase final, «el Padre está en mí y yo en el Padre», no ciertamente a un pasaje posterior del libro de los signos, sino a los discursos de despedida, donde esta idea es desarrollada de forma elaborada y significativa.

El apéndice al sexto episodio es de índole distinta y no se ajusta de cerca al esquema que hemos estado diseñando. Sin embargo, en 11,52 se refiere implícitamente a la idea de 10,16, y tomado en su totalidad es el preliminar indispensable para el relato de la pasión (cf. Mc 14,1-2), y por consiguiente para el tratamiento proléptico de la pasión en el c. 12.

El séptimo y último episodio no tiene apéndice propio, pues va seguido directamente por el pasaje que he considerado como epílogo al libro de los signos en su totalidad.

Por tanto, los eslabones de unión entre episodio y episodio son intrincados y sutiles, y sirven para trabar firmemente los episodios en la estructura general del libro de los signos. Ahora debemos señalar también que, aunque en cierta manera cada episodio es por sí mismo una presentación de toda la verdad del evangelio, sin embargo, en el orden en que están, representan un progreso del pensamiento. En una panorámica amplia, difícilmente puede ser obra del azar el que una serie de discursos que tratan básicamente del tema general de la vida (eterna) comience con el nacimiento (en el primer episodio, 3,3-8) y termine con la victoria de la vida sobre la muerte (en el sexto episodio) y la trasmutación de la muerte misma en gloria (en el séptimo episodio).

Por añadidura, podemos seguir un desarrollo en la presentación de los diversos temas que se integran dentro de la presentación total. He ilustrado, al estudiar los diferentes episodios en su secuencia, cómo se desarrolla el tema de la pasión, y junto con él (aunque, en un principio, no en conexión explícita) los temas de la exaltación y la gloria. De forma similar, una revisión de los episodios en su secuencia mostraría un desarrollo del tema del juicio desde el primer enunciado del principio del mismo, en 3,19-21, hasta la proclamación final, «ahora es el juicio de este mundo», en 12,31.

Añadiré un ejemplo más: el tratamiento del tema de las relaciones del Padre y el Hijo. Se introduce por primera vez en 3,35: «el Padre ama al Hijo y ha puesto en su mano todas las cosas». Esto es fundamental y se presupone en todo lo que sigue. En 5,19-30 se repite, y el «ha puesto todas las cosas» se particulariza: el Padre ha entregado al Hijo, al que ama, tanto el poder de dar vida, como la autoridad para juzgar. En 6,51 (que debe leerse en conexión con 6,38, que hace referencia a 4,34), el poder del Hijo para dar vida es relacionado expresamente con su dependencia personal del Padre (dependencia no solamente respecto al poder del juicio y la vivificación, como en el c. 5, sino respecto a la vida misma). En el cuarto episodio, en puntos dispersos, la relación del Hijo con el Padre se afirma de tres maneras, todas las cuales se hacen aquí explícitas por primera vez, pero o están claramente implícitas en consideraciones aducidas en pasajes anteriores, o representan un paso adelante respecto a posiciones establecidas allí:

1) el «conocimiento» que el Hijo tiene del Padre (8,55);
2) el origen del Hijo a partir del Padre (8,42);
3) el continuo «estar juntos» el Padre y el Hijo (8,29).

Finalmente, en el apéndice al episodio quinto, la relación de Padre e Hijo se afirma en términos de inhabitación mutua y de unidad

absoluta (10,30.38). Este es el clímax del desarrollo en el libro de los signos, y en el libro de la pasión estas ideas de unidad e inhabitación mutua llegan a ser de importancia reguladora.

El libro de los signos, concluimos, presenta un plan y una estructura que responden sensiblemente al desarrollo de las ideas altamente originales del autor. Constituye una gran trama en la que cualquier alteración sustancial del orden y la secuencia existentes trastornaría la poderosa y sutil unidad que presenta, y que yo considero característica de la mente creadora a la que debemos la composición del cuarto Evangelio.

III

EL LIBRO DE LA PASION

I

LOS DISCURSOS DE DESPEDIDA

(capítulos 13-17)

1. *Temas principales*

El material de que estos discursos están compuestos se divide en dos amplios grupos: en primer lugar, material que corresponde a la enseñanza «esotérica» contenida en los evangelios sinópticos, pero ampliado y desarrollado en sentido joánico, y, en segundo lugar, material correspondiente a ciertas partes del libro de los signos, pero desarrollado sobre un nuevo nivel de significación. En ambos apartados hay mucha enseñanza nueva, pero puede considerarse como expansión de temas ya presentes bajo uno u otro de estos títulos.

1) Los discursos contenidos en estos capítulos se presentan todos como dirigidos a los discípulos en privado. En el libro de los signos no hay tal enseñanza «esotérica», aparte la llamada de los discípulos en 1,37-51, la breve conversación con los discípulos en el pozo de Jacob, en 4,31-38, y la escena de la confesión de Pedro en 6,66-71.

En los evangelios sinópticos, por el contrario, la instrucción privada de un círculo más íntimo aparece de cuando en cuando a lo largo de todo el ministerio, alternando con la enseñanza pública. Los temas de esta enseñanza (si no tenemos en cuenta los lugares donde es simplemente un recurso de los evangelistas para introducir interpretaciones de parábolas [1]) pueden clasificarse como sigue:

[1] Es muy general afirmar que las interpretaciones de las parábolas de Mc 4 y Mt 13 son una aportación de los evangelistas (cf. *Las parábolas del Reino*, 33-34, 184-188). Otros casos donde el motivo «esotérico» parece ser un recurso editorial son Mc 7,17-23; 9,28-29; 13,3ss.

a) Preceptos, advertencias y promesas a los discípulos.

1. El envío de los discípulos al mundo (Mt 9,35-10,16; Mc 6,7-11; Lc 9,1-6; 10,1-16).
2. Preceptos de conducta dentro de la comunidad cristiana (Mc 9,33-50; 10,35-45 y paralelos).
   (El gran sermón, Mt 5-7; Lc 6,20-49, es presentado por Lucas como dicho a los discípulos en presencia de la muchedumbre; en Mateo como dicho a los discípulos con la muchedumbre a distancia. Podríamos denominarlo enseñanza semiprivada).
3. Predicciones de la traición de Judas, la negación de Pedro y la deserción de los discípulos (Mc 14,18-21.26-31 y paralelos).
4. Advertencias para el caso de persecución (Mt 10,17-40; Lc 12,2-12; Mc 13,9-13).
5. Promesas de protección divina y de ayuda del Espíritu Santo (Mt 10,18-20.28-33 y paralelos; Mc 13,11).

b) Predicciones de la muerte y la resurrección de Jesucristo (Mc 8,31-33; 9,12.30-32; 10,32-34, etc., y paralelos).

c) Predicciones escatológicas:

1. Predicciones de los signos del fin (Mc 13,5-23 y paralelos, y pasajes análogos).
2. Predicciones de la segunda venida (Mc 13,26-27 y paralelos, y pasajes análogos).

Ha de observarse que, aunque esta enseñanza privada se encuentra diseminada a lo largo de toda la narración sinóptica del ministerio, los evangelistas sinópticos muestran una cierta tendencia a concentrarla en los discursos o diálogos que o preceden inmediatamente al relato de la pasión o están incluidos en él. Así Marcos ofrece el largo «discurso apocalíptico» del c. 13, compuesto de materiales dispares, algunos de los cuales son presentados por otras de nuestras fuentes en momentos anteriores de la narración; y Lucas ha introducido en el relato de la última Cena un diálogo que contiene material que en parte Marcos y Mateo han ofrecido ya en páginas anteriores. Quizá lo único que hizo Juan fue llevar a culminación una tendencia que ya había estado operante, situando toda la enseñanza «esotérica»[2] durante la Cena. En cualquier caso, los temas tratados son los que hemos enumerado como temas de la enseñanza privada en los

[2] Excepto 4,34-38, que corresponde a Mt 9,37-38 (*A* 1); 6,67-71, que corresponde a Mc 8,27-31 (*B*).

evangelios sinópticos. Naturalmente falta el tema que he enumerado como «*c* 1. Predicciones de los signos del fin». Queda fuera de los intereses del evangelista. Y también hay poco comparativamente que corresponda a la enseñanza semiprivada del sermón, pues la instrucción ética detallada no formaba parte del propósito del evangelista. Todo lo demás está aquí, como lo demostrará un rápido examen.

Si examinamos, para empezar, el c. 16, encontraremos que abarca casi exactamente los temas *a*) 3,4,5, con los equivalentes joánicos de *b*) y *c*) 2, y que hay poco en él que no pueda considerarse como ampliación de estos temas.

16,1-4 contiene predicciones de persecución (*a*. 4). La expresión «os expulsarán de la sinagoga» puede compararse con la predicción de los castigos infligidos a los cristianos por las sinagogas en Mc 13,9; Mt 10,17, así como con la bienaventuranza pronunciada sobre los discípulos, cuando los hombres «proscriban su nombre como malo» (Lc 6,22). La advertencia del peligro de muerte por la fe («el que os dé muerte») evoca el dicho de Mt 10,28; Lc 12,4: «No temáis a los que matan el cuerpo». No hay indicio de dependencia literaria en estos pasajes, pero se trata de la misma tradición[3].

16,5 se refiere a la muerte de Cristo, de una forma peculiarmente joánica, como la vuelta de Cristo al que le envió (cf. *b*).

16,7-15 contiene la promesa del Espíritu Santo (*a*. 5), que en Mc 13 y Mt 10 sigue, como aquí, a las advertencias para el tiempo de persecuciones. La promesa toma una forma específicamente joánica, de la que nos ocuparemos más detenidamente cuando tengamos ante nosotros otros pasajes.

16,16-22 trata del tema de la muerte y el retorno de Cristo, y es el equivalente joánico de los temas *b*), *c*) 2. También aquí debemos dejar para más adelante una mayor consideración.

16,23-24 contiene la versión («pedid y recibiréis») del dicho de Mt 7,7-8; Lc 11,9-10 («pedid y se os dará... el que pide recibe»), que por tanto, al parecer, debió de llegar a este evangelista como parte de la enseñanza privada de Jesús. Sin embargo en 16,25-28 se le ha dado un marco peculiarmente joánico al que debemos volver más tarde.

16,30-31 contiene una breve confesión de los discípulos: «creemos que has venido de Dios», que puede considerarse como una segunda versión de la confesión de Pedro (6,68-69; cf. Mc 8,29).

16,32 es una predicción clara de la deserción de los discípulos (*a*. 3): «Mirad que llega la hora, y ha llegado ya, en que os dispersaréis cada uno por su lado y me dejaréis solo»; cf. Mc 14,27.

[3] Si estuviéramos investigando las fuentes probables del discurso joánico podríamos prestar atención al hecho de que aquí la persecución toma la forma de excomunión y muerte a manos de las autoridades judías, y que no se dice nada de los procesos ante «reyes y gobernadores», o sobre los «gentiles», como en Mc 13. Esto sugeriría, como algunos otros fenómenos en el libro joánico de la pasión, un marco judeo-cristiano, poco afectado por la experiencia de la Iglesia de los gentiles.

16,33 cierra el capítulo con una renovada advertencia de persecución y una promesa de victoria (*a.* 4.5), que puede compararse con la frase de Marcos: el que persevere hasta el fin, ése se salvará» (13,13).

Tenemos, pues, aquí una sección compacta de los discursos de despedida que forma un verdadero paralelo con partes del discurso escatológico de Marcos, con referencias a otros pasajes de enseñanza esotérica en la tradición sinóptica. Teniendo esto presente, podemos dirigir la mirada a las secciones precedentes de estos discursos (cc. 13-15), y encontraremos que aparecen los mismos temas, con otros que pertenecen a la tradición sinóptica del diálogo privado de Jesús con sus discípulos.

El pasaje 13,1-30 corresponde al relato sinóptico de la Ultima Cena[4]. El episodio del lavatorio de los pies a los discípulos en 13,1-17 dramatiza el dicho situado por Lucas (22,27) en el contexto de la Cena: «¿Quién es mayor, el que está a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está a la mesa? Pues yo estoy en medio de vosotros como el que sirve». La acción es aplicada como un ejemplo a los discípulos con palabras que evocan el dicho de Mt 10,24; Lc 6,40: «El siervo no está por encima de su amo, ni el apóstol por encima del que lo envía. Esto evidentemente pertenece al cuerpo general de preceptos destinados a los discípulos como comunidad cristiana (*a.* 2), y evoca lo que puede muy bien llamarse contenido central de la tradición sinóptica sobre este tema (cf. Mc 9,33-37; 10,42-45; Mt 11,29, así como los pasajes ya citados). Por lo demás, todo lo que el cuarto Evangelio tiene que decir sobre este tema se resume en el «mandamiento nuevo» del amor mutuo en 13,34-35, repetido en 15,12.17, y en el requerimiento general a obedecer los mandatos de Cristo, 14, 15.21-24; 15,7-10; y a «dar fruto», 15,8.16. Todo esto cae bajo *a*) 2.

En 13,18-19 tenemos la versión joánica de la predicción de la la traición de Judas, que en todos los sinópticos, como aquí, tiene lugar en la Ultima Cena (*a.* 3).

En 13,20, las palabras: «Quien acoja al que yo envíe me acoge a mí, y quien me acoge a mí acoge al que me ha enviado», evocan a Mt 10,40; Lc 10,16; Mc 9,37 y paralelos. Esto puede considerarse como una breve referencia al tema de la misión de los discípulos al mundo (*a.* 1), que vuelve a aparecer en la oración, 17,18, así como en la sección de después de la resurrección, 20,21.

En 13,36-38 tenemos la predicción de la negación de Pedro (*a.* 3), situada en la Ultima Cena por Lucas, mientras Mateo y Marcos la ponen en el camino hacia el Monte de los Olivos.

En 14,2-3 las palabras clave son: «vendré de nuevo»; es decir, tenemos un equivalente joánico de la predicción de la segunda venida (*c.* 2).

14,13 es otra variación sobre el tema «pedid y recibiréis».

[4] El relato de las acciones y palabras sacramentales de Jesús es omitido, probablemente porque el evangelista no quiere divulgar el «misterio» cristiano.

En 14,16-19 tenemos una importante presentación de la promesa del Espíritu Santo (*a.* 5) y la predicción de la muerte y retorno de Jesús («vendré a vosotros») (*b, c.* 2), en su peculiar forma joánica, y la misma combinación de temas vuelve a aparecer en 14,25-31.

15,13 alude a la muerte de Jesús como sacrificio vicario que él hace de sí mismo (*b*); ψυχὴν θεῖναι = ψυχὴν δοῦναι en Mc 10,45.

En 15,18-21 hay advertencias de persecución (*a.* 4) y también aquí, como en 13,16, tenemos el dicho cuasi sinóptico: «El siervo no es mayor que su señor» en una aplicación diferente; mientras la predicción de Marcos: «seréis odiados por todos a causa de mi nombre» (Mc 13,13) resuenan en las palabras «el mundo os odia... todas estas cosas os harán a causa de mi nombre».

15,26-27 repite la promesa del Espíritu Santo (*a.* 5) para dar testimonio de Cristo, con el requerimiento añadido: «vosotros daréis testimonio». Esto puede compararse con Mc 13,9-11, donde la predicción de que los discípulos serán llevados ante los tribunales «en testimonio para ellos» va seguida por la afirmación: «no hablaréis vosotros, sino el Espíritu Santo».

Parece claro, por tanto, que estos discursos son un equivalente de los discursos que los evangelistas sinópticos han situado en contigüidad inmediata con el relato de la pasión, y que su propósito es dar la versión joánica de la enseñanza de Cristo sobre esos temas que, según la tradición, fueron el objeto de la instrucción privada dada a los Doce. Digo la versión joánica de dicha enseñanza, y, en efecto, está claro que, mientras la selección de temas es similar a la de los otros evangelios, su presentación es muy diferente.

En particular, he incluido bajo el epígrafe de «predicciones de la muerte y resurrección de Cristo» un número de pasajes que se refieren ciertamente a ese tema, pero que no contienen ninguna de las palabras usualmente asociadas con él: ninguna palabra que signifique «morir» o «matar» o «crucificar»; ni tampoco ἐγερθῆναι o ἀναστῆναι «resucitar». Lo más próximo a una palabra explícita que signifique «morir» es «dar la vida». Por lo demás, tenemos expresiones tales como «marchar», «pasar de este mundo», «ir», «ir al Padre» y «ser glorificado». Podemos observar que todas esas expresiones servirían igual de bien para denotar la ascensión; y podemos recordar que en el libro de los signos, el término «ser levantado», que en el lenguaje primitivo de la Iglesia se usaba para la ascensión, indica la crucifixión.

De forma similar, mientras que no se habla de la recurrección en términos explícitos, tenemos expresiones tales como «el mundo ya no me ve», «pero vosotros me veréis», o «un poco más y me veréis» o «de nuevo os veré y se alegrará vuestro corazón» (con lo que podemos comparar las palabras usadas al describir la primera aparición de Cristo a los discípulos después de la resurrección, en 20,20: «se alegraron los discípulos al ver al Señor»). No hay duda que estas expresiones se refieren a la resurrección; sin embargo, serían

aplicables igualmente a la segunda venida, y de hecho se emplean de forma intercambiable con expresiones tales como «de nuevo vendré». En realidad podríamos decir que la distinción establecida en mi clasificación entre «*B*, predicciones de la muerte y resurrección de Cristo» y «C, 2, predicciones de la segunda venida», aunque es totalmente clara en los sinópticos, en Juan se desvanece. Ha preferido tratar la muerte y resurrección como acontecimientos escatológicos. La muerte de Cristo en la cruz *es* su ascensión a la derecha del Padre, y su retorno a sus discípulos después de la muerte, que está estrechamente asociado, si no identificado, con la venida del Espíritu Santo, *es* su segunda venida.

Esta reinterpretación, o transmutación, de escatología popular se prolonga a lo largo de 14,1-24, que debemos examinar ahora más de cerca. El pasaje comienza hablando de la «partida» de Cristo, que se separa de sus discípulos, con la promesa, en que resuena la fe de la Iglesia primitiva: «vendré de nuevo» (14,3). Esto suscita dificultades, que son discutidas en un diálogo en que Tomás, Felipe y Judas son los interlocutores. De la discusión resulta que el «venir de nuevo» de Cristo debe entenderse en el sentido de que *a*) Cristo continuará sus obras poderosas en sus discípulos (14,12); *b*) el Paráclito habitará en ellos (14,15-17); *c*) vivirán a causa del Cristo vivo (14,19); y *d*) continuarán en un perpetuo intercambio de amor con él (14,21). En este sentido vendrá a ellos («vendré a vosotros», 14,18); ellos le verán, pero no el mundo (14,19); se manifestará a ellos (14,21). Que con este lenguaje se pretendía hacer pensar en la «epifanía» final de Cristo o *parusía,* se demuestra con lo que sigue. Surge una dificultad que debe haberle sobrevenido a todo el que estuviera al tanto de las creencias populares. «Mira que viene con las nubes, y *todo* ojo lo verá». Sabemos que esto se enseñaba en las Iglesias de Asia, donde se escribió este Evangelio, por el tiempo en que fue escrito (Ap 1,7). No es de extrañar que el lector asiano de Juan exclame, por boca de Judas: «Señor, ¿qué ha sucedido para que te vayas a manifestar a nosotros y no al mundo?» (14,22). La respuesta muestra que la verdadera *parusía* ha de verse en el intercambio del amor divino, hecho posible por medio de la muerte y resurrección de Cristo (14,23).

En 16,16-22 tenemos otro pasaje instructivo. Aquí aparece también una dificultad que debe haber inquietado a los cristianos de la época en que fue compuesto este Evangelio. Cristo ha dicho: «Todavía un poco, y ya no me veréis, y todavía otro poco, y me veréis» (16,16). Esta proclamación oracular resulta enigmática a los discípulos. Están particularmente desconcertados por el uso del término μικρὸν. «¿Qué es esto que me dice: todavía un poco?», preguntan lo mejor que pueden (16,18). Hay pruebas suficientes de que, en algunos círculos por lo menos, se esperaba que el intervalo entre la crucifixión y resurrección de Cristo por una parte, y su segunda venida, por otra, fuera muy corto; y se creía que él había dicho que

habría de ser así. Pero, por el tiempo en que se escribió este Evangelio, el corto intervalo —Τὸ μικρὸν— se estaba alargando más de lo esperado. ¿Qué es lo que realmente había querido decir Cristo? La respuesta se da en términos sorprendentes. Habla de una «tribulación», cuyo mejor paralelo son los dolores de una mujer en el parto, y que, como éstos, se verá seguida de alegría por el nacimiento de un hombre. Esta tribulación, estos dolores (Mc 13,8) son muy familiares en el pensamiento escatológico de la época. Son los dolores de parto del Mesías, *heblêh dimeŝiaḥ, heblô ŝel-māŝiaḥ* [5], que desembocarán en la venida del Hijo del Hombre. Sin embargo, la tristeza de que se habla es *también* la de los discípulos afligidos en el Viernes Santo, y la alegría es la del día de Pascua, como se describe en el c. 20.

Está claro, pues, que el evangelista tenía la intención de interpretar el acontecimiento que va a narrar en los cc. 18-20 —la muerte y resurrección de Cristo— como el acontecimiento escatológico en sentido pleno y, al hacer esto, ofrecer una revisión de la enseñanza escatológica corriente en la Iglesia e incorporada a los otros evangelios.

2) Pero junto a temas tomados de la tradición evangélica general, en estos discursos aparecen otros temas tomados de las partes anteriores del cuarto Evangelio. A veces se percibe un eco del lenguaje del libro de los signos, pero con modificaciones significativas; a veces se repite realmente, pero en un marco que le da un nuevo giro. El nuevo giro frecuentemente consiste, o en la sustitución del tiempo futuro por el presente o pasado, o en la sustitución de la tercera persona del plural por la segunda, o en ambas cosas a la vez. Veamos algunos ejemplos.

Uno de los temas que se repiten en el Evangelio es el de la gloria divina revelada en Cristo. Se anuncia ya en el prólogo. En 7,39 se nos recuerda que Jesús no había sido aún glorificado. En 11,4 se nos dice que la enfermedad de Lázaro había sobrevenido «para que el Hijo de Dios sea glorificado por ella». En 12,23 ha llegado el momento «en que el Hijo del Hombre será glorificado». Después de todo este avivar la expectación, las palabras de 13,31 llegan con fuerza dramática: «Ahora ha sido glorificado el Hijo del Hombre».

Otro de los temas que reaparecen es el del conocimiento de Dios, que es también visión de Dios. En el prólogo y en el libro de los signos se nos dice que no hay visión de Dios a no ser por medio de la revelación del Unigénito (1,18). Sólo él ha visto al Padre y declara lo que ha visto (6,46; 8,38). Sólo él conoce al Padre, y por medio de sus obras y su muerte los hombres pueden conocer o llegarán a conocer (8,28; 10,38: los verbos en futuro o subjuntivo). En 14,7-9

[5] Según Moore, *Judaism*, vol. II, 361, S.-B., I, 950, éstas son las formas verdaderas, y la corriente, *ḥēblê hammāŝi*ʿ*ḥ*, es incorrecta. La expresión puede seguirse hasta R. Eliezer ben Hircano, *ca.* 90 d.C.

esta perspectiva de conocimiento y visión de Dios se declara realizada en la experiencia de los discípulos —«desde ahora lo conocéis y lo habéis visto» (el presente y el perfecto son enfáticos: «desde ahora», claramente, porque Cristo está ya glorificado)— [6].

Asimismo, la Palabra encarnada trae la vida. En 6,57 leemos: «Como yo vivo por el Padre, así el que se alimenta de mí vivirá por mí». En 14,19 esto se reafirma en esta forma: «porque yo vivo y vosotros viviréis... conoceréis que yo estoy en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros». La segunda persona del verbo sustituye a la tercera. En otras palabras, los beneficios de la encarnación y la obra de Cristo, expresados en términos de aplicación general en el libro de los signos, se concentran aquí y se orientan sobre los discípulos.

El efecto general de todo esto se puede resumir diciendo que la relación arquetípica entre el Padre y el Hijo que es afirmada por doquier en el libro de los signos, y que es presentada allí como la relación final entre Dios y los hombres, que se hará realidad por medio de la Palabra encarnada —una relación que es conocimiento, visión, inhabitación mutua, compartir la vida—, se declara ahora que va a realizarse en los discípulos. Se realiza en virtud de la partida y el retorno de Cristo, vistos ahora, según un nuevo aspecto, como el acontecimiento escatológico; porque se trata del cumplimiento de todas las promesas proféticas: es la gloria de Dios revelada; es el conocimiento de Dios puesto al alcance de todos, desde el más pequeño hasta el mayor; y es la habitación de Dios con los hombres [7].

Así, pues, toda la serie de discursos, incluyendo diálogos y monólogos y la oración en que el conjunto culmina, está concebida como teniendo lugar en el momento del cumplimiento. Es verdad que el marco dramático es el de «la noche en que iba a ser entregado», con la crucifixión en perspectiva. Sin embargo, en un sentido real, es el Cristo resucitado y glorificado quien habla. Así lo subraya el texto una y otra vez: Jesús sabe que el Padre ha puesto todas las cosas en sus manos (13,3) y le ha dado autoridad sobre toda carne (17,2) (que es claramente la prerrogativa de Cristo resucitado a la derecha de Dios, cf. Mt 28,18), y que él está en su camino hacia Dios («a Dios iba», 13,3; cf. 17,13; ahora voy a ti»); el Hijo del Hombre *ha sido* glorificado (13,31); ha vencido ya al mundo (16,33); ha acabado su obra (17,4). Todo lo que se dice sobre la realización de los beneficios de la encarnación de la Palabra se dice desde la perspectiva de esta «obra acabada».

Queda, pues, claro que formaba parte de la intención del evangelista en estos capítulos mostrar cómo la vida eterna, que ha sido presentada en signo y promesa en el libro de los signos, es realizada

[6] El efecto realmente no se debilita por el recuerdo de la confesión anticipada, ἐγνώκαμεν, de 6,69. Los tiempos presentes en 10,14 pueden considerarse «gnómicos», formando parte de la definición del «buen pastor».

[7] Is 40,5; Jr 38(31),34; Ez 37,27 son específicamente típicos de un amplio cuerpo de profecía, cuyos términos resuenan aquí con más o menos claridad.

en la experiencia de los discípulos (es decir, de todos los creyentes cristianos), y exponer su verdadera naturaleza y carácter. Esta vida eterna es descrita en diversos términos, pero principalmente en términos de la inhabitación mutua de Cristo y sus discípulos, que reproduce la inhabitación mutua arquetípica de Padre e Hijo (14,10-11,20; 15,4-5; 17,20-23). Esta, a su vez, es interpretada en términos de amor divino, que existe eternamente en perfecta correspondencia entre Padre e Hijo, se manifiesta dinámicamente a los hombres en la ofrenda que Cristo hace de sí mismo, y es devuelto por ellos en forma de confianza y obediencia hacia él y de caridad entre sí (cf. 14,31; 15,9-10.12-13; 17,23-26; 13,34-35; 14,21-23; obsérvese especialmente cómo la inhabitación mutua pasa al amor en 15,1-17 y 17,20-26).

La importancia de la idea del amor en esta parte del Evangelio puede colegirse a partir de un estudio del vocabulario. En los cc. 1-12 [8] las palabras clave son «vida» y «luz». En los cc. 13-17 estas palabras aparecen bastante menos veces. La nueva palabra clave es «amor» (ἀγάπη). He aquí las cifras:

	cc. 1-12		cc. 13-17	
ζωή (vida)	32		4	
ζῆν (vivir)	15	50 veces	2	6 veces
ζωποιεῖν (vivificar)	3		—	
φῶς (luz)	23		—	
φωτίζειν (iluminar)	1	32 veces	—	
σκότος, σκοτία (tinieblas) (en el sentido «espiritual»)	8		—	
ἀγάπη	1		6	
ἀγαπᾶν (amar) (referido al amor falso, 2)	5	6 veces	25	31 veces

El sinónimo de ἀγαπᾶν, «amar», φιλεῖν, se usa cuatro veces en cada sección, y φίλος, «amigo», dos veces en 1-12, tres veces en 13-17; pero excepto en 5,20; 16,27, φιλεῖν no tiene el peso que se otorga a ἀγαπᾶν.

Este cambio de vocabulario difícilmente es accidental. Significa que los términos de cuño metafísico, corrientes en todo el mundo religioso del helenismo, pierden terreno, y su lugar es ocupado en gran medida por términos de fuerte índole personal y ética, característicos de la tradición cristiano-hebrea. Esto no significa que la enseñanza de estos capítulos sea distinta de la que se ofrece en los anteriores, o que está pensada para sustituirla. Aunque «vida» y «vivir» son términos relativamente raros, aparecen en puntos cruciales (por ejemplo 14,8; 17,3), y aunque «luz» no se encuentra, la idea de la

[8] El c. 1 es incluido aquí porque, en este aspecto, el prólogo concuerda con el libro de los signos.

«luz del conocimiento» nunca está lejos de la mente de ningún pensador helenístico cuando habla de conocimiento de Dios (y «conocer» es bastante frecuente en estos capítulos»). El evangelista no intenta por un momento abandonar la creencia de que Cristo trae vida y luz, o subordinar esta creencia. Su intención es dar énfasis a la verdad de que la realidad final de la vida y la luz se otorga en el amor. Es en el ejercicio del amor como el hombre conoce a Dios y comparte su vida, con Dios y el hombre se hacen uno y como la criatura vuelve al creador por medio de la Palabra eterna por la cual fueron hechas todas las cosas.

2. *Estructura y argumento*

El evangelista, por tanto, parece haber tenido una doble intención al componer estos discursos; en primer lugar, interpretar la muerte y resurrección de Jesús como el acontecimiento escatológico en el sentido más pleno, y al hacer esto reinterpretar las creencias escatológicas de la Iglesia primitiva; y, en segundo lugar, proclamar la naturaleza de la vida nueva a la que los discípulos (y todos los cristianos) son llevados por medio de la muerte y resurrección de Cristo. Ahora debemos investigar hasta qué punto esta doble intención ha determinado la estructura de estos capítulos.

El desarrollo lógico y la coherencia de los discursos no son siempre inmediatamente obvios. Hay muchas repeticiones. Con frecuencia, el argumento parece volver sobre sí mismo. El pensamiento parece moverse en distintos niveles, a veces concretos e históricos, a veces abstractos y «místicos». Aquí, como en otras partes del Evangelio, estos fenómenos se han explicado frecuentemente mediante la hipótesis de que fueron usadas diversas fuentes, imperfectamente combinadas por un escritor que podía ser considerado como redactor más que como autor, o la teoría de que se dio un desplazamiento accidental de las páginas. Aquí, sin embargo, como en otras partes, considero deber del intérprete tratar en primer lugar de entender y dar una explicación del texto actual que está ante él, y si es posible, descubrir el plan a que se ajusta, sea o no posible descubrir tras él algún otro plan.

Propongo, pues, examinar la estructura formal de los cc. 13-17 según los tenemos e intentar relacionar la estructura con el argumento. Comienzan con una escena dramática que combina acción y diálogo, como hacen otros muchos pasajes en el Evangelio. Esta escena va seguida de pasajes de diálogo puro, en los que la parte asignada a Jesús aumenta progresivamente y la parte de los interlocutores disminuye, hasta que prevalece el monólogo. Luego hay un corto diálogo final (16,29-33). A todo esto se añade un monólogo de índole única: la larga oración del c. 17. No encontraremos un paralelo

completo de esto en otras partes del Evangelio [9]. Pero, si por el momento nos limitamos a los cc. 13-16, observamos que el mismo esquema general aparece en varios episodios del libro de los signos. Para facilitar la comparación recordaremos los casos siguientes:

c. 5 1-9 acción (curación en Betesda)
10-18 diálogo (curación en sábado)
19-40 monólogo (la obra del Padre y el Hijo en el «juicio» y la «vivificación», y la cuestión del «testimonio».
41-47 apéndice

c. 6 1-23 acción acompañada de diálogo dramático (multiplicación de los panes, etc.)
24-59 diálogo derivando hacia monólogo (el pan de vida)
60-65.66-71 dos diálogos breves de conclusión.

c. 9 1-7 acción (curación de Siloé)
8-41 diálogo (escena del juicio y dos breves coloquios)

c. 10 1-18 monólogo (el pastor y las ovejas)
19-21 diálogo breve de conclusión entre facciones de judíos.
22-39 apéndice.

Estos paralelos bastarán para mostrar que la idea de los discursos de despedida se ha encarnado en una forma que reproduce ampliamente un esquema clásico en Juan, aunque aquí está elaborado a una escala sin paralelos. Ahora debemos examinar el esquema con mayor detalle.

a) Escena dramática inicial, 13,1-30.

La escena dramática inicial comprende desde 13,1 a 13,30. Está basada en el hecho del lavatorio de los pies de los discípulos por Jesús. Este es tratado como una acción significativa (un «signo») al modo de Juan. Su simbolismo es complejo. No faltan claves que ayuden a captarlo. Debemos tener en cuenta ante todo que la acción tiene lugar «comenzada la Cena» [10] (13,2). Es decir, tiene su marco de referencia dentro de la «cena del Señor» [11], el centro del rito que contiene la «conmemoración» de Cristo crucificado y resucitado. Esto

[9] Sin embargo, el breve diálogo consigo mismo que desemboca en la oración, respondida por una *bat qōl*, en 12,27-28 es un paralelo real en pequeña escala y su tema es el mismo; presenta la entrega de Cristo al destino que le ha sido señalado. Pero *formalmente* existe poco parecido.

[10] La otra lección, γενομένου, está menos atestiguada.

[11] Así 1 Cor 11,20, escrita en Efeso, como este Evangelio. La comida no es llamada explícitamente δεῖπνον, «cena», en ningún otro lugar del Nuevo Testamento.

bastaba para poner inmediatamente al lector cristiano instruido en el camino. El acto de lavar con agua le sugeriría, por asociación, el sacramento del bautismo («el lavatorio de la regeneración», Tit 3,5) [12]. El lector no iniciado no captaría todo esto; pero si había leído el libro de los signos con atención no le faltarían claves, especialmente si su trasfondo era esa clase de «misticismo helenístico» representado por los escritores herméticos y afines.

El momento en que tiene lugar el gesto es claramente significativo. Jesús, plenamente consciente de su misión, origen y destino divinos, está a punto de dejar el mundo y volver al Padre (13,1.3). Esto da un énfasis peculiar a su acto de humildad [13]: es una κατάβασις. Cristo, el eterno Hijo del Hombre, que descendió del cielo para subir de nuevo al cielo, al que es dada toda autoridad (cf. 3,13.35; 6,62), desciende al puesto más bajo de servicio. Esto nos recuerda no sólo las palabras de Pablo sobre el que «existiendo en la forma de Dios» tomó la «forma de siervo» (Flp 2,5-8), sino también el lugar del *Poimandres* que habla del Hombre celeste: «Siendo inmortal y teniendo autoridad sobre todas las cosas, sufre la condición mortal, sujeto al destino. Estando por encima de la estructura del universo, se convierte en esclavo dentro de esa estructura» (*C.H.* I, 15). El *Poimandres* habla de una «caída», Juan de un acto de condescendencia, pero hay una analogía real de ideas que se podía esperar captara un lector helenístico. El lavatorio de los pies, por tanto, es un «signo» de la encarnación del Hijo de Dios, consumada por la oblación de sí mismo en la muerte. Además, el lector atento del libro de los signos sabrá que el «agua» es el instrumento de regeneración (3,5), el vehículo de vida eterna (4,13-14), incluso el Espíritu que es concedido cuando Cristo es «glorificado» (7,39), y que derrama «luz verdadera» sobre los ojos ciegos (9,5-7). Por otro lado, el mismo relato indica que el lavatorio de los pies es un medio por el cual los discípulos «tienen parte con» su Maestro («tendrás parte conmigo», 13,8), y el signo de la definitiva y efectiva «purificación» (a diferencia de la inoperante «purificación de los judíos», 2,6) y de la «purificación» sobre la que los discípulos de Juan Bautista disputan con un judío (3,25). Acabado el lavatorio, Jesús dice: «Vosotros estáis limpios» (13,10; cf. 15,3; «vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado) [14]. De forma similar, en el tratado hermético

[12] En 13,10 λούεσθαι, tomar un baño, es contrapuesto a νίπτειν, lavar una parte del cuerpo. El bautismo es un baño (λουτρόν, Ef 5,26; Tit 3,5). Al lector cristiano se le asegura que, habiendo pasado por el «baño» está «limpio», aunque puede necesitar alguna clase de lavado periódico. La idea quizás pueda entenderse por referencia a 1 Jn 1,8-2,2 con 3,4-6.19-20. Véase mi comentario a esta epístola.

[13] Sobre el lavatorio de los pies como tarea servil y como gesto de deferencia o consideración excepcional entre los judíos, véanse los pasajes citados por S.-B. *ad loc.*

[14] Los discípulos están «limpios» mediante el lavado con agua: están «limpios», también, «por la palabra». De modo semejante, la vida eterna se consigue comiendo la carne y la sangre del Hijo del Hombre (6,54), y también,

De Regeneratione, Hermes dice a Tat regenerado: «Apruebo tu prisa en romper tu tienda, pues estás limpio» (*C.H.* XIII, 15). Así, pues, el complejo conjunto de ideas que ha de desarrollarse está implícito en el simbolismo de la escena inicial.

El relato de la Ultima Cena se completa ahora con la predicción de la traición entre los discípulos, la designación de Judas como el traidor y su salida en la noche. La frase «era de noche» (13,30) no sólo es intensamente dramática; evoca también todo el simbolismo de la luz y las tinieblas en el libro de los signos (cf. 9,4, «viene la noche»). El agente de muerte que sale y penetra en la noche es uno que ama las tinieblas más que la luz, porque sus acciones son malas (3,19).

Se nos recuerda, por tanto, el tema del juicio, que nos ha seguido a lo largo del libro de los signos; del juicio en el sentido que ha tenido en todas las páginas precedentes: una separación de los hombres por sus diversas respuestas a las palabras y acciones de Cristo. La separación está ahora completa. Con la partida de Judas, el resto fiel es separado finalmente del mundo no creyente. Aquí tenemos una pista para adivinar la relación que existe entre el libro de los signos y los discursos de despedida en el esquema del Evangelio. El evangelista mismo ha caracterizado al libro de los signos como una historia de rechazo: el rechazo de Cristo por «los judíos», y el rechazo de éstos por Dios, como había anunciado Isaías (12,37-42). De este modo, la afirmación del prólogo resulta cierta: «vino a los suyos, y los suyos no le recibieron». Pero el prólogo continúa: «mas a cuantos le recibieron les dio poder de venir a ser hijos de Dios» (1,11-12). Así, los capítulos que presentan el rechazo de Cristo deben complementarse con los capítulos que presentan la bienaventuranza de los que le reciben y por medio de él llegan a ser hijos de Dios. Estos están representados por el grupo fiel que se queda con Jesús cuando el traidor ha salido, y a ellos dirigimos ahora nuestra atención.

b) Diálogo sobre la partida y retorno de Cristo, 13,31-14,31.

Tras la escena dramática inicial, que comprende acción y diálogo, encontramos el primer ciclo de discurso, que está en forma de diálogo y se extiende de 13,31 a 14,31. El c. 14 recibe cohesión de la repetición de la frase «no se turbe vuestro corazón» en los vv. 1 y 27. El c. 14 está unido a lo que precede mediante la reiteración del tema de la partida de Cristo (13,33; 14,2.4, etc.). Todo el diálogo, en efecto, está dominado por las ideas de ir y venir. Los verbos que expresan estas ideas (ὑπάγειν, πορεύεσθαι, ἔρχεσθαι) aparecen por lo menos catorce veces con Cristo como sujeto; y el pasaje más largo sin referencia directa al hecho de ir y venir no abarca más de

«las palabras que os he hablado son vida». El tratamiento de los dos sacramentos parece análogo (cf. *supra,* 342, n. 24).

cinco versículos. De hecho, este diálogo se ocupa de la interpretación de la muerte y resurrección de Cristo.

El diálogo se abre con la proclamación: «Ahora ha sido glorificado el Hijo del Hombre, y Dios ha sido glorificado en él». El tiempo pasado de los versículos es elegido porque Jesús está ya, en efecto, realizando su pasión. Ha sido condenado a muerte por decisión del Sanedrín (11,47-53) y ha aceptado la muerte por un acto en que voluntariamente se ofrecía para la gloria de Dios (12,28); y Judas está ya en camino para llevar a cabo su acto fatal de traición. En todo lo que sigue, quien habla es Cristo crucificado, el Cristo vivo que ha pasado ya por la muerte, aunque según el marco del relato habla la víspera de la muerte (cf. *supra* 398).

Después de esta proclamación introductoria, Jesús vuelve a pronunciar las palabras que dijo a los judíos (7,33-34; 8,21): «Todavía estaré con vosotros un poco de tiempo; me buscaréis, pero no me encontraréis; adonde yo voy, vosotros no podéis venir». Esta palabras, que dice ahora Jesús, se aplican igualmente a los discípulos. Adonde él marcha ahora, ellos no pueden seguirle por el momento. «¿Por qué?», pregunta Pedro. La respuesta es dada en la forma tradicional de la predicción de la negación de Pedro: «En verdad, en verdad te digo, no cantará el gallo hasta que me hayas negado tres veces». Los términos en que está formulada la predicción son muy semejantes a los de Lucas: «Te digo, Pedro, no cantará hoy el gallo hasta que tres veces hayas negado conocerme». En la versión de Lucas la predicción es una réplica a la profesión de Pedro, «contigo estoy dispuesto... a ir a la muerte» (Lc 22,33-34); de modo muy semejante, en Juan, Pedro expresa su disposición a «dar su vida». También en Juan, hemos de entender, el viaje que Cristo está a punto de emprender, según la primera intención de las palabras, es el viaje de la muerte, y para este viaje, Pedro no está preparado todavía. Pero esto no es todo lo que ha de decirse sobre él. Jesús va a preparar un lugar para sus discípulos en la casa del Padre, y regresará para llevarlos a su casa con él. Aquí tenemos la aproximación más cercana al lenguaje tradicional de la escatología de la Iglesia. En 1 Tes 4,13-18 Pablo asegura a sus corresponsales, «en palabra del Señor» [15], que Cristo, que «murió y resucitó» (y, aunque no añade las palabras, ascendió al cielo), descenderá del cielo, y los cristianos aún vivos serán arrebatados para reunirse con él, «y así estaremos siempre con

[15] La expresión λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, al parecer, indica que Pablo está recurriendo aquí a la tradición aceptada de los dichos de Jesús, como en 1 Cor 7,10; 9,14. No se sigue que esté citando literalmente un dicho; incluso en 1 Cor 7,8-12.25.40, donde pone cierto énfasis en la distinción entre un «mandato del Señor» y su propio «consejo», no parece ofrecer una cita literal sin nota o comentario. En qué proporción consideraba él que 1 Tes 4,15-17 representa lo que Jesús dijo de hecho, sigue siendo dudoso, pero parece estar apelando a algún dicho tradicional, distinto de las instrucciones de las que él se hace responsable personalmente. Sin inquirir aquí sobre el valor del pasaje como testimonio de la predicación de Jesús, podemos concluir confiadamente que representa una tradición prepaulina de la Iglesia primitiva.

el Señor». Podemos confiadamente suponer que ésta era la creencia corriente sobre la partida y el retorno de Cristo y la reunión de sus discípulos con él. De ella tenemos un eco en 14,3: «de nuevo vendré y os tomaré conmigo, para que donde yo estoy estéis también vosotros». De esta posición arranca la reinterpretación de Juan.

En el diálogo que sigue, los discípulos Tomás, Felipe y Judas, al igual que Pedro, desempeñan en gran medida el papel asignado a los interlocutores en los diálogos del libro de los signos, interpretando mal las palabras de Jesús para dar oportunidad a un esclarecimiento ulterior. A través de preguntas y respuestas se explica (para decirlo brevemente) que el viaje que Cristo va a emprender (al morir) es el viaje hacia el Padre, y Cristo mismo (Cristo crucificado) es el camino por el que los discípulos deben marchar a la misma meta. Cristo es el camino hacia el Padre, es decir, comunica el conocimiento o la visión de Dios; verle a él es ver al Padre, pues él es una sola cosa con el Padre por la inhabitación mutua, y sus palabras y acciones son las del Padre. Esta actividad divina sobre la tierra no cesará cuando él marche al Padre (cuando muera). Continuará en los que creen en él, y continuará a una escala mayor todavía, pues él actuará en respuesta a su plegaria, y, por medio de él, el Espíritu estará con ellos y en ellos. En este sentido, añade, «no os dejaré huérfanos, volveré a vosotros», que es la promesa de su «vuelta» en una forma ligeramente cambiada (14,5-18). Pero las palabras que siguen colocan esto en una luz nueva. Vendrá pronto el momento en que, aunque él sea invisible para el mundo, sus discípulos le verán; viéndole (y, por tanto, poseyendo la visión de Dios), tendrán vida; tendrán ese conocimiento de Dios que es participación real en la inhabitación mutua del Padre e Hijo (14,19-20). Estas afirmaciones han de entenderse de acuerdo con todo lo ofrecido previamente, en signo y discurso, sobre Cristo que comunica vida y luz a los hombres dándose él mismo a ellos (es decir, muriendo por ellos); pero serán presentadas con mayor relieve en un discurso posterior (cfr. *supra*, 410-413).

Por ahora está ciertamente claro que el «retorno» de Cristo ha de entenderse en un sentido diferente del que tiene en la escatología popular cristiana. Significa que, tras la muerte de Jesús y a causa de ella, sus seguidores entrarán en unión con él como su Señor vivo, y por medio de él con el Padre, y de este modo entrarán en la vida eterna. Esto es lo que Jesús quería decir cuando afirmaba: «Vendré de nuevo y os tomaré conmigo, para que, donde estoy yo, estéis también vosotros» (cf. también 17,24). Esta es la verdadera «epifanía» [16], y es esencialmente una epifanía del amor de Dios, como ha afirmado el evangelista clara y enfáticamente en 14,21-24 [17].

[16] «Enfanía», diría Juan. Su verbo es ἐμφανίζειν (14,21-22). Ἐνφάνεια es un sinónimo de ἐπιφάνεια, por ejemplo, Josefo, *Ant.* XV, 2,7, § 425: ἐνφάνειαι τοῦ θεοῦ.

[17] Cf. lo que se ha dicho ya en 396, *supra*.

A partir de este punto podemos reconocer la importancia del «nuevo mandamiento» del amor mutuo (13,34), que pasé por alto en su contexto inmediato, pero al que debemos volver ahora. Tras el anuncio críptico de su muerte, Jesús añade: «Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Como yo os he amado, así también amaos los unos a los otros». El evangelista quiere que tengamos presente que todo el proceso de la salvación del hombre es puesto en movimiento por el amor de Dios al mundo (3,16). El Padre ama al Hijo, y el Hijo responde en obediencia (3,35; 5,19-20). Esa es la razón por la que las palabras y las obras de Jesús son las palabras y las obras del Padre (cf. 14,11.24). Por esto, es con el amor eterno de Dios como Cristo ama a los suyos y les ama hasta el fin (13,1). Todo esto ya se nos ha dicho. Ahora aprendemos que (como consecuencia de la muerte de Cristo) sus seguidores han de reproducir, en su amor mutuo, el amor que el Padre mostró al enviar al Hijo, el amor que el Hijo mostró al entregar su vida. Este amor entre los cristianos es una revelación para el mundo: «en esto conocerán que sois mis discípulos: si tenéis amor unos para con otros» (13,35). Esto es todo lo que se dice aquí. Parece mirar hacia adelante, en espera de un desarrollo ulterior. Pero podemos anticiparlo. En 17,21.23 Cristo pide que sus seguidores puedan permanecer unidos, «para que el mundo crea... para que el mundo conozca que tú me has enviado y los has amado como me has amado a mí...». Aunque no ha de haber una manifestación externa, al estilo de la expectación escatológica popular, por la cual el mundo podía ser forzado a creer, sin embargo *ha* de haber una epifanía para el mundo: la revelación del amor divino en Cristo, según está activo en la unidad de amor de su pueblo. Sólo mediante esta revelación, y no mediante el milagro bruto de una venida sobre las nubes, puede el mundo ser llevado a la fe y al conocimiento y así a la vida eterna que Dios destinó para él cuando en su amor por el mundo entregó a su Hijo.

Parecería que el evangelista era consciente de estar ofreciendo una audaz reinterpretación de lo que se creía era la enseñanza de Jesús. Este podría ser el motivo de su recurso al tema del Espíritu en 14,25-26. Jesús, quiere decir, había hablado ciertamente de estos temas a sus discípulos antes de su muerte, pero sus palabras fueron entendidas y recordadas imperfectamente. Después de su muerte, la Iglesia recibió el Espíritu, y el evangelista está convencido de que, mediante la inspiración del Espíritu, a él mismo se la ha enseñado lo que Jesús quiso realmente decir, según su promesa. Estos versículos son una especie de postdata explicativa — o también justificativa— al diálogo, que ahora está sustancialmente completo. Resulta ser un tratamiento coherente de un sólo tema: el significado de la muerte y resurrección de Cristo como partida y retorno. En el transcurso del argumento se introducen en fórmulas breves ciertas ideas (según el estilo de Juan), que han de convertirse más adelante en objeto de un tratamiento más amplio; en particular, *a*) la inhabitación

mutua de Cristo y sus discípulos (14,20), y *b*) la función del Paráclito (14.15-17).

En 14,27-31 tenemos una especie de apéndice, que (a la manera de Juan) resume algunos de los contenidos del diálogo principal, pero que vuelve también a la situación histórica, o dramática. Jesús pronuncia palabras de despedida y de aliento. Luego, de repente exclama: «viene el príncipe del mundo... Levantaos, vamos de aquí».

Aquí nos encontramos con uno de los más difíciles problemas de la estructura de estos discursos. Las palabras «levantaos, vamos» parecen implicar una marcha inmediata para encontrar al enemigo que se acerca [18]. Sin embargo, en el c. 15 Jesús continúa hablando como si no hubiera habido interrupción, y sólo en 18,1 se realiza la marcha. No es de extrañar que muchos críticos se hayan sentido obligados, al menos aquí, a suponer un trastorno del orden primitivo del texto y a intentar un reordenamiento. Pero se da el inconveniente de que un simple reordenamiento no elimina la dificultad. Incluso si los cc. 15 y 16 se vieran libres de ella [19], queda el c. 17. Colocar cualquier cosa después de 17,26 sería crear un anticlímax intolerable, y la larga pausa para la oración después de «levantaos, vamos» sería tan difícil como la continuación de los discursos. Parece requerirse algo más que una mera reordenación del material. Se ha sugerido, no sin plausibilidad, que los cc. 15-17 pueden haber sido introducidos cuando el Evangelio estaba ya compuesto, bien por el autor original de la obra, bien por otro escritor que quiso complementarla, un escritor que fue lo suficientemente descuidado como para no ver la dificultad causada con ello. O, también, se ha sugerido que el autor pudo haber escrito 13,31-14,31 y 15-16 (y quizá 17) como versiones alternativas de los discursos de despedida, con la intención de incorporar una u otra en su obra acabada; y esto también es plausible, pues muchos de los temas de 13-14 vuelven a aparecer en 15-16. Podíamos suponer entonces que el autor dejó sus hojas de papiro sin ordenarlas definitivamente y un redactor lo hizo lo mejor que pudo. Cualquiera de estas dos hipótesis es posible. Sin embargo, persiste el problema

[18] Ἄγειν intransitivo significa propiamente «marchar». Es un término militar, derivado, al parecer, de ἄγειν = «dirigir», «conducir», mediante la supresión del objeto (στρατιάν, ναῦς, etc.). Así en Tucídides VII, 81: τὸ δὲ Νικίου στράτευμα ἀπεῖχεν ἐν τῷ πρόσθεν καὶ πεντήκοντα σταδίους· θᾶσσόν τε γὰρ ὁ Νικίας ἦγε, κ.τ.λ., es fácil suplir στράτευμα como objeto; pero en Jenofonte, *Hellenica* IV, 2.19: ἦγον δέ καὶ οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐπὶ τὰ δεξιὰ καὶ οὕτω πολὺ ὑπερέτεινον τὸ κέρας ὥστε κ.τ.λ., el verbo se ha hecho intransitivo: «los lacedemonios *avanzaban* a la derecha», etc. (véase L. y S., *s.v.*). Así aquí ἄγωμεν ἐντεῦθεν vendría a decir: «*avancemos* de aquí»: καὶ γὰρ προῄδει ἥξοντα· καὶ οὐ μόνον οὐ ἔφυγεν, ἀλλὰ κὶ ὁμόσε ἐχωρει (*Catena Patrum*, ed. Cramer *ad* Mc 14,42).

[19] La propuesta de situar 15-16 antes de 14 ha sido apoyada a veces con el argumento de que 14,30, «ya no hablaré mucho con vosotros», implica que el discurso está próximo a finalizar. Este es un ejemplo de la clase de crítica torpe que no debe aplicarse nunca a la obra de una mente como la de nuestro evangelista. A pesar de lo largos que pueden ser estos discursos, están cargados desde el principio al fin del sentimiento de la partida, y el tiempo es breve.

de explicar el texto que nos ha llegado. A no ser que el «redactor» fuera extrañamente irresponsable, debió tener algún plan para la ordenación del material, y a no ser que fuera más obtuso de lo que fácilmente podemos creer, debió ver la dificultad del «levantaos, vamos» tan claramente como la vemos nosotros. Sin duda pensó que las palabras tenían algún significado inteligible tal como están. Y, después de todo, no está todavía probado que no fue el mismo evangelista su propio redactor. Así, pues, podemos inquirir de nuevo cómo pueden entenderse estos dos versículos en su situación actual.

Será bueno recordar el contexto en que las palabras «levantaos, vamos» aparecen en Marcos. Jesús ha vuelto por tercera vez desde el lugar de su agonía en el huerto de Getsemaní y encuentra de nuevo a sus discípulos dormidos. En una fuerte agitación, exclama: «¿Todavía durmiendo? ¿Todavía descansando? ¡Basta ya! Ha llegado el momento». Luego, al empezar a aparecer el pelotón entre los árboles del huerto: «Mirad, el Hijo del Hombre es entregado en manos de pecadores. ¡Levantaos, vamos! Mirad, el que me entrega está ya ahí» (Mc 14,41-42). Y, con eso, Judas entra en escena y a continuación tiene lugar la traición. Ahora comparemos este relato con Jn 14,30-31: «El Príncipe de este mundo se acerca... ¡Levantaos, vamos!». Parece que en Juan tenemos esencialmente la misma situación que en Mc 14,41-42. El enemigo se acerca; pero éste no es Judas, sino el Arjón de este mundo (en términos helenísticos). Esto tampoco es muy distinto de la versión que tenemos en Lucas de las palabras que dice Jesús a los que vienen a prenderlo: «éste es vuestro momento; es el dominio de las tinieblas» (Lc 22,53). En Lucas como en Juan, el enemigo real es el demonio (que ha inspirado a Judas su acto de traición, 13,2, y ahora ha tomado posesión de él, 13,27); y difícilmente Marcos hubiera puesto objeción a esto. Sin embargo, Marcos y Lucas están narrando un episodio que Juan ha descrito de forma diferente en 18,1-11, mientras que Jn 14,31-32 se refiere a un momento un poco anterior a este hecho. ¿No podemos decir que Juan ha transferido el aspecto interior o espiritual de la situación que precede inmediatamente a la traición, según lo describe Marcos, al contexto de los discursos de la Cena? No fue solamente en el huerto donde Jesús se enfrentó con su enemigo. Allí encontró al Adversario en la persona de Judas y salió a su encuentro; pero el poder y la maldad del Arjón no estaban confinados a su agente humano. Cristo estaba ya combatiendo con él; estaba ya internándose en el conflicto, espiritualmente, mientras hablaba todavía con sus discípulos en el Cenáculo. Esta es al menos una posible forma de entender el pasaje, una forma muy de acuerdo con el estilo del evangelista [20].

[20] Podemos comparar el modo en que la oración de Getsemaní aparece en una forma distinta en Jn 12,27-28, y lo esencial del diálogo ante el tribunal del sumo sacerdote de Mc 14.62-64 en Jn 10,24.36. No es necesario suponer que Juan está usando aquí a Marcos como fuente, y moviendo su material de un sitio a otro. Un material como éste debió ser usado sin duda continuamente

Suponiendo que algo parecido a esto es la línea de pensamiento y que «levantaos, vamos de aquí» significa: «vamos al encuentro del enemigo que avanza», podemos examinar la conexión de las cláusulas de los vv. 30-31. Parece existir una seria dificultad lingüística para poner un punto tras ποιῶ («hago») y tomar ἐγείρεσθε ἄγωμεν («levantaos, vamos») como frase independiente. La oración final (v. 31) queda en el aire, y los intentos para proporcionar una apódosis resultan torpes. Por otra parte parece bastante natural tomar ἵνα γνῷ («para que connozca...») como la prótasis de una oración final y ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἐντεῦθεν como apódosis, con ὅτι ἀγαπῶ... καὶ... ποιῶ como una completiva doble dependiente de γνῷ, y καθὼς ἐνετείλατο... («como me ordenó...») como cláusula subdependiente que califica a οὕτως («así»). De este modo obtenemos un sentido inteligible. Para que el mundo sepa que a) Jesús ama al Padre, puesto que b) obedece su mandato (cf. 4,34; 5,19-20; 6,38-39; 12,27-28), sale al encuentro de su asaltante. Su asaltante real, que se encuentra con él en este mismo momento, aunque su encuentro con Judas y con el pelotón pertenece todavía al futuro, es el Arjón de este mundo. Pero el Arjón no *puede* alegar nada contra él. Por tanto, Jesús no se ve en la *necesidad* de caer en sus manos. Toma voluntariamente su decisión como el único camino que queda para demostrar al mundo lo que significa realmente el amor y la obediencia a Dios. Propongo, por tanto, una traducción que diría: «El Príncipe de este mundo está llegando. No tiene poder sobre mí; pero para demostrar al mundo que yo amo al Padre y que hago exactamente lo que me manda, «levantaos, marchemos a su encuentro!».

Entendidos así, los versículos 31-32 representan en una forma más la aceptación por Jesús de su destino (como 12,27-28), y por tanto constituyen una conclusión adecuada del primer diálogo, que se ha ocupado en toda su extensión de aspectos de su partida y retorno (muerte y resurrección). Con las palabras del v. 31, el viaje ha comenzado. No hay movimiento físico o cambio de lugar. El movimiento es un movimiento del espíritu, un acto interior de voluntad; sin embargo, es una partida real. Como veremos, la próxima etapa del discurso adopta definitivamente un punto de vista más allá de la cruz.

c) Discurso sobre Cristo y su Iglesia, cc. 15-16.

He descrito todo el pasaje 13,31-14,31 como diálogo, aunque, después de 14,8, el alternante intervenir de los dialogantes, que ha continuado desde 13,31, cede el sitio a discursos relativamente largos de Jesús. Se trata, como hemos visto, de la práctica joánica de pasar del diálogo al monólogo, y sería posible poner esa transición en 14,12,

en la tradición oral, y podía ser incorporado por diferentes escritores en diversas etapas a sus relatos. De forma semejante, no necesitamos suponer que Juan ha tomado «levantaos, vamos» de Marcos y lo ha desplazado, si podemos suponer (cosa que no es en modo alguno improbable) que este animador grito de batalla venía sonando en la tradición oral.

donde aparece la fórmula de costumbre «en verdad, en verdad os digo». Sin embargo, en 14,22-24 vuelve a adoptarse la forma de diálogo. Quizá podríamos calificar esta parte del discurso como monólogo dentro de un esquema de diálogo, que termina con un epílogo pronunciando por Jesús (14,25-31). Sin embargo, creo que a lo largo de todo el pasaje podemos percibir el tono de diálogo más que el de monólogo continuo.

Respecto a los cc. 15-16 la situación es distinta. Desde 15,1 a 16,15 tenemos puro monólogo, el más largo de todo el Evangelio. En el resto del c. 16 tenemos lo que podría describirse nuevamente como monólogo dentro de una estructura de diálogo, pero la estructura es ligera. Tras el anuncio del tema en 16,16 hay una pregunta de los discípulos que pone en marcha la exposición que sigue, y en 16,29-30 responde a lo que Jesús ha dicho con una confesión de fe. Esta lleva una vez más a un breve epílogo pronunciado por Jesús. Puesto que en el conjunto de los dos capítulos sólo hay dos breves interpelaciones por parte de los discípulos, no nos equivocaremos mucho si vemos en el orden con que el pasaje compuesto (principalmente) de diálogo 13,31-14,31, conduce a la sección que (principalmente) consta de monólogo, 15,16, un ejemplo más del esquema que hemos reconocido en otras partes: diálogo da paso al monólogo [21].

El largo monólogo, 15,1-16,15, forma un todo bien ligado y continuo. El diálogo de 13,31-14,31, hemos visto, trataba en toda su extensión de los problemas presentados por la muerte y resurrección de Cristo en relación a las creencias escatológicas de la Iglesia primitiva. En el curso de la discusión, ciertos temas eran introducidos y rápidamente dejados, según el estilo del autor, para una discusión futura; en particular, esto ocurría con la inhabitación mutua de Cristo y sus discípulos, y la obra del Paráclito. Ahora éstos se convierten en los temas mayores del discurso. Mientras en 13,31-14,31 la atención se dirigía casi continuamente a la crisis real de la partida y el retorno de Cristo, el largo monólogo mira más allá de esa crisis y contempla la situación de los que ya han pasado por ella, primero como miembros de la Iglesia y en relación con su Señor resucitado y exaltado (15,1-7) y luego en relación con un mundo hostil (15,18-16,11), para volver brevemente a la vida interna de la Iglesia en los versículos finales, 16,12-15. En 15,1-17 prevalece el tema de inhabitación mutua; en 15,18-16,11, el tema del Paráclito. Ahora debemos seguir el curso del argumento.

El discurso comienza de repente con la proclamación: «Yo soy la vid verdadera». Las proclamaciones semejantes en 6,35; 8,12 van precedidas por palabras introductorias, «les dijo Jesús» y «de nuevo les habló Jesús diciendo», pero en estos dos casos Jesús toma la pa-

[21] En 13,31-14,31 hay cinco interpelaciones en 39 versículos; en 15-16 dos interpelaciones en 60 versículos. Es claro que el movimiento va del diálogo al monólogo. Este es un fuerte argumento, sobre bases puramente formales, contra cualquier intento de situar 15-16 antes del 14.

labra después que otros han hablado. Aquí no hay cambio de hablante, y por ello no se necesita esa frase introductoria. Sin embargo, las palabras «levantaos, vamos de aquí» han cerrado de un modo tan enfático el discurso precedente que es evidente el nuevo comienzo. El paralelo más cercano es la transición de 9,41 a 10,1.

La imagen de la vid domina el discurso hasta el v. 8. La idea es, primeramente, que Dios cuida de su vid. Como mostré en un capítulo anterior (cf. 146-147), la idea de Dios como «labrador» que planta y cultiva el mundo, el género humano y el alma individual sería bastante familiar a los lectores helenísticos. Pero pronto alcanzamos la segunda etapa de la alegoría, en la que la mirada ya no está puesta en la relación entre la vid y su cultivador, sino en la que existe entre la vid y sus sarmientos. Aquí debemos partir del uso frecuente de la imagen de la vid en el Antiguo Testamento como figura del pueblo de Israel, especialmente, quizá, en el Sal 79 (80), donde el poeta cuenta cómo Dios trajo una vid de Egipto y la plantó, de modo que creció y echó grandes ramas (κλήματα, como aquí), pero el vallado de la viña fue roto, y la viña saqueada y asolada por hombres y bestias. Luego el poeta clama a Dios para que cuide de su viña:

«Restáurala (a tu viña), la que plantó su diestra,
y sobre el hijo del hombre al que fortaleciste para ti» (l.c. 16: LXX)

En la versión de los LXX [22] está incluso más claro que en el hebreo que la vid y el hijo del hombre son conceptos equivalentes (cf. v. 18), pues los dos están por el pueblo de Dios, expuestos a la muerte y a la destrucción, pero salvados por la mano de Dios que los resucita de nuevo a la vida («nos vivificas», *loc. cit.*, 19).

A estas asociaciones veterotestamentarias de la imagen de la vid debemos añadir, para los lectores cristianos, sus asociaciones eucarísticas. En los relatos sinópticos de la Ultima Cena el contenido de la copa se describe expresamente como «fruto de la vid», fórmula que difícilmente es un simple sinónimo de «vino». En las plegarias eucarísticas de la *Didajé*, la acción de gracias sobre el cáliz dice: «Te damos gracias, Padre nuestro, por la santa vid de David, tu siervo, la cual nos diste a conocer por Jesús, tu siervo» [23]. La idea es probablemente la de la Iglesia como el verdadero pueblo de Dios, su vid, revelada ahora por medio de Jesús [24]. Juan va más allá de esto: Jesús *es* la Vid, que incluye en sí a todos los miembros del verdadero pueblo de Dios, como los sarmientos de la vid. Esto podía no ser más que el corolario natural del Sal 79. Incluso en el salmo, la vid, que es también el Hijo del Hombre, representa al pueblo de

[22] Que representa con certeza una falsa lección, pero que no por eso es menos importante.

[23] Cf. *supra*, 148.

[24] Podemos comparar el uso que hace Pablo de la imagen del olivo (Rom 11,17-24), siendo el olivo otra imagen que en el Antiguo Testamento representa al pueblo de Dios, Jr 11,16.

Dios que pasa por la destrucción a la novedad de vida. Y ambas cosas, las asociaciones eucarísticas y la posición que ocupa este pasaje en el desarrollo de los discursos, dejan fuera de duda que es Cristo crucificado y resucitado quien es la «vid verdadera».

Concedido esto, la unión orgánica de los sarmientos con la vid y, por ello, de unos con otros proporciona una imagen excelente para la idea de la inhabitación mutua de Cristo y los suyos, que el autor desea desarrollar. Pronto se pone de manifiesto que el principio de esta inhabitación es el amor: el amor de Cristo a sus «amigos», que reproduce el amor del Padre y desemboca en obediencia amorosa por parte de los discípulos, que es el «fruto» que dan los sarmientos. Y el resultado práctico es «amaos los unos a los otros», un precepto que, promulgado ya en 13,34, aparece ahora cargado de implicaciones más profundas.

La idea del amor entre Cristo y la Iglesia sugiere ahora, por vía de contraste, el odio que la Iglesia soporta por parte de un mundo hostil. Esto introduce las recomendaciones tradicionales sobre la persecución (15,18ss; 16,2)[25]; pero se les da un giro peculiarmente

[25] En el contexto de las advertencias de persecución, Jesús añade (16,4) que no había advertido antes a sus discípulos porque era innecesario mientras él estaba con ellos. Les advierte ahora para que no se «escandalicen» por no estar preparados para la tribulación después de su partida (16,1). Por tanto Juan coincide con Marcos, que sitúa estas advertencias justo antes de la pasión (13,9-13, aunque hay un breve anticipo en 4,17), en contra de Mateo, que las sitúa en las primeras etapas de su ministerio (5,11-12, 10,17-25, etc.). En 16,5 hay una oración que ha dado lugar a muchas teorías. Jesús dice: «Ahora voy al que me ha enviado y ninguno de vosotros me pregunta: ¿Adónde vas?». En 13,36 Pedro preguntó: «¿Adónde vas?»; y en 14,5 la protesta de Tomás, si no es una pregunta, está cerca de serlo. El deseo de eliminar la cuasi contradicción ha constituido un motivo fuerte para intentos de reordenamiento. Creo, sin embargo, que cualquier intento de situar este pasaje, con o sin gran parte o la totalidad del resto de 15-16, antes del 14 plantearía más dificultades de las que resolvería. Otros críticos han sospechado la labor de diversas manos, no armonizadas completamente por el redactor. Pero la aparente contradicción quizá no sea tan profunda como a veces se supone. En 13,33-14,3 el destino del viaje de Cristo que se avecina se mantiene cuidadosamente en secreto. En 14,4 la lección «Sabéis adónde voy y sabéis el camino», apoyada por ADΘ y por las versiones antiguas, debe rechazarse en favor de la lección de ℵ BW, etc. Lo que Jesús está diciendo es: «Conocéis el camino; no necesitáis saber adónde lleva». Tomás objeta: «Si no conocemos el destino, ¿cómo podemos conocer el camino,», que es la voz del sentido común. Pero, Jesús replica: «Yo soy el camino». Este es todo el alcance de la perplejidad descrita en 13,33-36. No es necesaria una revelación de la meta definitiva antes de que los cristianos puedan realizar lo que es su tarea: seguir a Cristo a cualquier precio y obedecer su mandato de caridad (cf. 21,22). Una vez que conocen el camino por el que Cristo va debe ser el camino del Padre. Este es el orden en que la revelación se realiza: primero el camino, después el destino; no al revés. En 16,5, por otra parte, los discípulos están en total posesión de la revelación que Cristo hace de su destino, y el de ellos (14,12, «voy al Padre»; *idem* 14,28). En consecuencia, ya no se inquietan respecto al destino, y así es como debe ser. Pero siendo esto así es totalmente ilógico entristecerse por ello. Jesús les está reprochando, no porque no estén preguntando sobre su destino, sino porque, a pesar de saber que él se halla en camino hacia el Padre, están desanimados respecto al futuro.

joánico. «Como no sois del mundo, por eso os odia el mundo» (15,19). Para una plena comprensión del sentido debemos anticipar de nuevo lo que se dice en la oración del c. 17. Aquí Jesús dice: «El mundo los ha odiado porque no son del mundo, como yo no soy del mundo» (17,14). Estas palabras hacen referencia a los discursos de cc. 7-8. En 8,21ss, Jesús dice a los judíos incrédulos: «Adonde yo voy, vosotros no podéis venir... Vosotros sois de abajo, yo soy de arriba. Vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo». Ahora dice que sus discípulos, en contraposición a los judíos que no creen, no son del mundo, es decir, pertenecen a la esfera de lo de arriba, obviamente en virtud de su unión con Cristo, como sarmientos de la verdadera vid. En otras palabras: han pasado de la muerte a la vida (5,24), o han nacido de nuevo de la esfera de la carne a la del espíritu (3,5-6). Esto, evidentemente, en la situación histórica supuesta; sólo es verdad prolépticamente; pero aquí, como a lo largo de todos los discursos de despedida, Jesús habla como quien ha pasado ya victoriosamente por la muerte, y habla a los discípulos como a los que después de su muerte experimentan su venida en poder.

La persecución, por tanto, es un signo de que los discípulos no pertenecen ya a «el mundo». Es igualmente una forma de comunión con Cristo, puesto que también él es odiado por el mundo (15,20-21.23). Pero nuevamente, este mismo hecho, que el mundo odie a Cristo, manifiesta el juicio de Dios sobre el mundo (15,22). Vuelve así el tema del juicio, y ocupa el primer plano hasta 16,11. La sentencia pronunciada por Jesús en 15,24 recuerda la de 9,39-41. Con esta clave percibimos que hay un cierto paralelismo entre este pasaje y el relato del juicio del ciego de nacimiento. Como vimos, éste representaba en cierta manera al discípulo de Cristo, iluminado por él mediante un lavarse con agua, perseguido por falsos dirigentes y excomulgado (la frase es ἀποσυνάγωγος γενέσθαι). Pero al realizar este juicio, en el que implícitamente se juzgaba a Cristo, los falsos dirigentes incurren en el juicio de Cristo. Así aquí, los discípulos que, habiendo sido purificados por Cristo (13,5-10;15,3), están en unión con él (15,7-10), son odiados por el mundo y conducidos a juicio para ser excomulgados (la frase es ἀποσυναγώγους ποιεῖν) y llevados a la muerte. Pero, por esto mismo, los pretendidos jueces demuestran que no conocen a Dios (16,3) y que le odian, puesto que odian a su Mesías, según la profecía (15,22-25). Este es el signo de que son hallados culpables en el juicio de Dios.

En este contexto es donde se expone la doctrina del Paráclito. Παράκλητος es propiamente un término forense. Un paráclito es un abogado que lleva a cabo la defensa de un acusado en el juicio. En 9,35-41 Jesús aparece como abogado de su confesor perseguido, y (al ser juez al mismo tiempo que abogado) asegura un cambio de la sentencia. En la situación que aquí se contempla, los discípulos, tras la partida de Cristo, comparecerán a juicio y necesitarán un abo-

gado («otro abogado», como tenemos en 14,16). Deben dar su testimonio, pero es su abogado quien testifica (15,26). Entonces se cambian las tornas. El abogado se convierte en un fiscal acusador, y deja al mundo «convicto» (16,8-11). Es el mismo procedimiento que en 9,35-41, sólo que con el Espíritu en lugar de Cristo. Así, la venida de Cristo después de su muerte, que para los discípulos significa la consecución de la vida eterna, para el mundo significa el juicio final. Como esta venida se produce para ellos por el Espíritu, así también el juicio final es realizado por medio del Espíritu. Todo esto es inteligible teniendo en cuenta la enseñanza del libro de los signos acerca del juicio por medio de la luz. En cierto sentido, la luz estaba ya en el mundo durante el ministerio de Jesús, como la vida eterna estaba ya allí en él. Pero, de igual modo que necesitaba su muerte para sellar y universalizar su obra salvadora, así también necesitaba su muerte para sellar y universalizar el juicio que los hombres realizan sobre sí mismos por su actitud hacia él. El acontecimiento crucial ha ocurrido ya (ha ocurrido, es decir, en intención espiritual): la muerte y resurrección de Cristo, que es el juicio de este mundo, cuyo resultado es la expulsión del Arjón de este mundo (12,31). Este juicio es hecho efectivo a través de la obra del Espíritu en la Iglesia: «el príncipe de este mundo está juzgado» (16,11).

En este contexto, la idea del Paráclito, en el sentido ordinario del término, es perfectamente apropiada e inteligible. Donde aparece primeramente, en 14,16-17 y 14,26, el título paráclito no parece del todo en su sitio. En cierto modo sería más simple si pudiéramos leer 15,26-27; 16,7-11 antes de 14,16-17. Pero existe una objeción radicalmente decisiva contra una reordenación semejante. En 14,16, el Espíritu es llamado «otro paráclito»; «distinto» de Jesús, se entiende espontáneamente. Pero si 15,26-27 ó 16,7-11 hubieran estado colocados antes, entonces «otro paráclito» sólo podía significar paráclito además del ya mencionado; es decir, sugeriría inevitablemente al lector que había por lo menos dos Espíritus Santos. Debemos suponer que para Juan Paráclito se ha convertido en un título fijo del Espíritu Santo en la Iglesia, de modo que lo utiliza incluso donde no están presentes las funciones específicas del abogado. Es claro que en 14,16-17 era necesaria una referencia al Espíritu como tal, pues la doctrina joánica de la partida y el retorno de Cristo no puede ser presentada inteligiblemente sin ella; y se necesitaba en 14,26, sugería yo, porque el autor quiere justificar su audaz reinterpretación del «retorno» de Cristo apelando a la dirección del Espíritu en la Iglesia.

El resto del largo monólogo (16,12-15) se basa sobre la obra del «Espíritu de verdad» como maestro de la Iglesia y mediador del conocimiento de Cristo y del Padre. Toma y elabora el tema de 14,26, aunque esta vez, muy propiamente, sin usar el término Paráclito cuando las funciones que se tienen en perspectiva no son las de un abogado. Estos versículos forman una pequeña *coda* al monólogo, re-

trotrayendo al lector de la idea de la Iglesia en conflicto con el mundo al de la Iglesia en dependencia viva de su Señor.

Hasta aquí, el pasaje que estamos considerando constituye un proceso de pensamiento estrechamente entrelazado, que trata de diversos aspectos de la vida de la Iglesia tras la muerte de Cristo. Con 16,16 parece que se nos lleva de nuevo al tema del diálogo en 13,31-14,31. El pasaje comienza con la declaración oracular: «Todavía un poco, y ya no me veréis, y de nuevo un poco, y me veréis», y ésta provoca una pregunta de los discípulos que da oportunidad para una reafirmación de la interpretación escatológica de la muerte y resurrección de Cristo que ya hemos examinado (cf. 396-397, *supra*). En cierto modo se trata de un doblete o alternativa de 14,19-24, que comienza igualmente con «todavía un poco...»[26]. Sin embargo, parece que debamos resistir la tentación de reordenar los discursos para encontrar un lugar para esta sección en contigüidad con 14,19-24. En primer lugar, la dificultad que los discípulos plantean se basa en una combinación de palabras que se encuentran en 16,10 y 16 y en ningún otro sitio. Es cierto que en otros lugares encontramos expresiones similares (14,12: «voy al Padre» con 14,19: «todavía un poco y el mundo ya no me verá; pero vosotros me veréis»), pero la forma verbal citada en 16,17 es la de 16,10 con 16,16 solamente. Esto parece confirmar la secuencia actual de las secciones. Por otro lado, el pasaje presente termina diciendo que Jesús ha estado hablando en «paremias» —que sería una descripción muy apropiada de la imaginería de 16,19-22— pero que en el futuro hablará «claramente» (16,25). Luego afirma: «Salí del Padre y he venido al mundo; ahora dejo el mundo y voy al Padre» (16,28). A esto, los discípulos comentan: «ahora hablas claramente y no dices paremia alguna». Es decir, 16,28 es la afirmación explícita a la que corresponden las metáforas de 16,19-22 tomadas del pensamiento escatológico corriente. Esta «afirmación clara» se quiere ciertamente que sea el cierre de la exposición, que pasa de la παροιμία a la παρρησία. Debemos concluir que en 16,16ss el evangelista ha llevado deliberadamente los discursos a su punto de partida, el significado de la muerte y resurrección de Cristo, sin la cual no hay certeza del amor divino, ni inhabitación en Cristo, ni poder en la Iglesia para juzgar al mundo.

El comentario de los discípulos, al que ya hemos aludido (16,29), termina en una confesión de fe que ha de considerarse como su respuesta a toda la serie de discursos: «Sabemos que lo sabe todo; por esto creemos que ha salido de Dios» (16,30). Jesús replica comunicándoles el hecho humillante de que todos ellos lo abandona-

[26] Sin embargo, ha de observarse que 14,9 y 16,16 no son de ningún modo idénticos. En primer lugar, después de un corto intervalo, Cristo será invisible para el mundo, pero visible para los suyos; en segundo lugar, después de un breve intervalo será de nuevo visible para ellos. El punto de vista es diferente, aunque en algunos aspectos el terreno abarcado es semejante.

rán en la crisis que se avecina [27], mientras que él, no obstante, les da seguridad. En él hay paz para ellos, y pueden tener ánimo, porque la victoria no depende de ellos: «yo he vencido al mundo». Su acción, no la de ellos, es la decisiva.

Así como el primer ciclo de discurso terminó con la exhortación a ir al encuentro del enemigo (14,31), así también el segundo ciclo finaliza con el anuncio de la victoria. El ataque y la victoria tienen lugar ambos en el plano interior, espiritual. Serán consumados en el plano de la acción visible en las páginas que siguen.

d) La oración de Cristo (17)

La resonante conclusión del discurso: «¡Animo! yo he vencido al mundo», forma también una transición efectiva a la oración que sigue, si tenemos presente que el combate es librado y la victoria ganada en el terreno del espíritu y por el poder de Dios. La oración recoge buena parte de lo que se ha dicho también en el libro de los signos como en los discursos de despedida, y presupone en todo momento la imagen total de Cristo y de su obra con la que el lector debe estar a estas alturas ampliamente familiarizado. Casi cada uno de los versículos contiene ecos de ella.

Tras unas palabras que sitúan la oración en el momento supremo del cumplimiento (en términos semejantes a los de 12,23 y 13,1.31): «ha llegado la hora [28], glorifica a tu Hijo», el exordio (17,1-5) enuncia la comisión recibida por Cristo («poder sobre toda carne para que... les dé vida eterna») y narra su plena realización («llevando a término la obra»), para la gloria mutua del Padre y el Hijo. Los versículos siguientes (17,6-8) repasan brevemente el ministerio de Jesús y sus resultados: ha revelado el nombre de Dios [29] (y su naturaleza) a sus discípulos y les ha transmitido las palabras de Dios; han recibido el mensaje divino y alcanzado la fe y el conocimiento [30].

[27] El que Jesús frene una entusiasta confesión de fe podía parecer sorprendente si no recordáramos que corresponde a un esquema constante, no sólo en el cuarto Evangelio sino en otras partes; cf. Jn 6,68-70; 13,38; Mc 8,29-33 (y paralelos); 10,28-31.38-40; 14,29-31. Forma parte del carácter y genio de la Iglesia el que sus miembros fundadores fueran hombres que conocieron la flaqueza; debe su existencia, no a la fe, coraje o virtud de éstos, sino a lo que Cristo había hecho con ellos; y esto no lo podían olvidar nunca.

[28] A modo de distinción, podríamos decir que en 12,28 la «hora» es el momento crucial en la relación de Cristo con el mundo de la humanidad (cf. 12,20-21.31-32), en 13,31 en la relación de Cristo con sus discípulos, y en 17,1 en la relación de Cristo con el Padre. Pero en todos los casos la misma «hora».

[29] La revelación del «nombre» de Dios está asociada con la enunciación por Cristo del «yo soy» (= *'ny hw'*), que está vinculado con «yo y el Padre somos una sola cosa». Cf. *supra*, 104-107; 260-261; 349-350; 361.

[30] El contenido de la fe y del conocimiento es aquí la comisión plenaria de Cristo por el Padre, y de forma semejante en 17,25; pero a la vista de lo que se ha dicho en otros lugares (por ejemplo, 5,19-30; 6,57; 8,14-16.28-29), esto equivale al conocimiento de Dios que es vida eterna (cf. *supra*, esto equivale al conocimiento de Dios que es vida eterna (cf. *supra* 176-177; 190-191).

La parte central de la oración (17,9-19) contempla a los discípulos en su situación en el mundo tras la partida de Cristo («ya no estoy en el mundo, pero ellos están en el mundo»); comisionados para continuar su obra (17,18) y expuestos al odio que le llevó a él a la cruz (17,14). Pide que sean guardados en el «nombre» de Dios (11), preservados del mal [31] (15) y santificados en la verdad (19); para que sean uno (11) y tengan plenitud de gozo (13).

Finalmente, la perspectiva de la oración se ensancha hasta incluir a todos los futuros creyentes (17,20-26). Cristo pide que todos puedan ser llevados a la unidad perfecta de la vida divina según es compartida por el Padre y el Hijo. Así, Cristo se manifestará al mundo, y los suyos estarán con él, tendrán la visión de la gloria de Dios y experimentarán el amor divino en su plenitud.

Ahora debemos intentar averiguar de qué forma precisa está relacionada esta oración con los discursos que la preceden. Si volvemos la vista a estos discursos, vemos que giran en torno a un tema central: qué significa estar unido con Cristo (con Cristo crucificado y resucitado). Este tema es tratado en una caleidoscópica variedad de aspectos. Recapitulemos brevemente algunos de ellos. Jesús lava los pies de sus discípulos para que puedan «tener parte con él» («tendrás parte conmigo», 13,8). Han de estar unidos entre sí por el amor, que es un reflejo, o reproducción, del amor de Jesús (13,34). Este amor es capaz de trascender la separación operada por la muerte entre Cristo y los suyos; su «retorno» a ellos es una realización del amor (14,19-24). Después que él haya pasado por la muerte, ellos estarán unidos a él como sarmientos de la vid verdadera (15,1-9), y el fruto que dan los sarmientos es, una vez más, amor que procede del amor de Dios revelado en Cristo (15,8-10). Incluso al sufrir persecución están en unión con él [32], que también es odiado por el mundo (15, 18-21). En el conflicto con el mundo tienen el apoyo del Paráclito, cuya inhabitación comunica perennemente el conocimiento de Cristo (que es el conocimiento de Dios) a sus discípulos (14,17; 16,7-15).

Estos son sólo unos pocos indicadores del modo en que este tema domina los discursos. Según leemos, resulta claro que Cristo no está simplemente hablando a sus discípulos sobre la vida en unión con él y cómo alcanzarla; les está otorgando realmente esa vida. Aquí el pasaje 15,13-17 es especialmente iluminador, porque Cristo se dirige enfáticamente a sus discípulos como «amigos» (no «siervos de Cristo», como lo pediría la frase) y «amigos» son los que están unidos por el amor. Ellos son sus «amigos» en virtud de su elección, sellada por su acto supremo de amor al entregar su vida por sus amigos; les ha dado el conocimiento de Dios y los ha destinado para

[31] Nótese aquí el eco del padrenuestro «líbranos del maligno» (Mt 6,13); cf. también «Padre santo».

[32] Cf. IIch 9,4-5, donde Cristo se dirige al perseguidor de su pueblo, diciendo: «¿Por qué me persigues?... Yo soy Jesús, a quien tú persigues...». Como señalaba A. Schweitzer, esto tiene profundas raíces en los dichos sinópticos de Jesús (*Mystik des Apostels Paulus*, 106-110).

«dar fruto» (que, como ya sabemos por vv. 7-12, significa amarse unos a otros en obediencia a su mandato), y en consecuencia para tener acceso a todos los recursos de la gracia de Dios. Todo esto es consecuencia de la imagen de la vida, que expresa en los términos más fuertes posibles la idea de la unión con Cristo mediante la inhabitación mutua.

Esto implica que el intercambio de conversación íntima entre «amigos», que constituye estos discursos de despedida, es él mismo el proceso de unir a los hombres con Cristo. Están siendo investidos realmente, aunque sea prolépticamente, de los beneficios que son suyos por el acto supremo de amor de Cristo. Están siendo incorporados a Cristo en el amor, que es inhabitación mutua, y en el que el conocimiento de Dios, la visión de Dios y la vida eterna son dados a los hombres.

Pero, esta relación entre Cristo y sus seguidores está siempre, en este Evangelio, basada en la relación arquetípica en que él se halla con el Padre. Por tanto, si el lavatorio de los pies, con la conversación íntima de Cristo con sus discípulos que brota de esta situación representa en cierta manera dramáticamente la unión de los hombres con el Hijo eterno, necesitamos todavía algo que represente la unión arquetípica del Hijo con el Padre; y esto es proporcionado en el único modo en que tal unión puede ser representada verdaderamente en términos humanos. La oración, en cierta manera, *es* la subida del Hijo al Padre. Recordemos sus frases clave:

«Padre, glorifica a tu Hijo...»
«Glorifícame tú, Padre, junto a ti...»
«A ti voy (*bis*)...»
«Me santifico a mí mismo...»
«Tú, Padre, estás en mí, y yo en ti...»

y finalmente la enfática y pregnante

«Yo te he conocido».

En estas palabras aprehendemos la realidad espiritual y ética de esa «subida» o «exaltación» del Hijo del Hombre que de aquí después se convertirá en realidad histórica en la cruz. Esto es lo que en definitiva se quiere decir con las palabras: «Voy al Padre... para que, donde yo estoy, estéis también vosotros». El «viaje» de Cristo al Padre no es un movimiento físico en el espacio, como una ascensión corporal al cielo, ni tampoco el acto físico de morir. Es ese ascenso espiritual a Dios que constituye la realidad interna de toda oración verdadera. Y este ascenso en oración lleva consigo a todos los que están incluidos en la intercesión, que es, también, inseparable de toda oración verdadera. Al orar así, Cristo realiza a la vez la oblación de sí mismo de la que su muerte es la expresión histórica, y «atrae» tras sí a todos los hombres a la esfera de la vida eterna que es unión

con Dios; primero, al grupo creyente de sus discípulos personales, y luego a todos los que han de creer en él hasta el fin de los tiempos. Considérense de nuevo estas frases clave:

«Por ellos pido...»
«Por ellos me santifico...»
«Para que ellos estén en nosotros»...
«Para que sean perfectamente uno...»
«Para que el amor con que me has amado esté en ellos y yo en ellos...».

Este es el clímax hacia el que se ha estado moviendo todo desde el momento en que Cristo, con plena conciencia de su relación única con el Padre, lavó los pies de sus discípulos para que pudieran tener parte con él. Este es también el clímax del pensamiento de todo el Evangelio.

La significación de la oración de intercesión en relación con los discursos precedentes aparecerá todavía más clara si nos acercamos al conjunto de este gran episodio —los discursos de despedida y la oración que les sigue— desde un punto de vista nuevo, un punto de vista que muy bien puede haber sido el de muchos de los primeros lectores de este Evangelio, alimentados de la piedad mística representada por una literatura como los *Hermetica.*

En los escritos herméticos es digno de notar que varias veces un diálogo se cierra con una oración o himno[33]. En particular, el *Poimandres* y el *De Regeneratione* (Περὶ Παλιγγενεσίας), de los que hemos señalado que tienen una afinidad definida con el pensamiento del cuarto Evangelio en ciertos aspectos, concluyen de esta manera.

El tema del *Poimandres* (*C.H.* I) es el camino a la vida eterna por medio del conocimiento de la naturaleza de Dios y sus relaciones con el hombre y el mundo. El himno final (I, 31-32) comienza con un triple *trisagio,* que alaba a Dios por su creación y por la revelación de sí mismo al hombre. Luego pasa a un acto de sacrificio espiritual —«recibe los sacrificios espirituales»— y una petición de conocimiento y de poder para proclamar la verdad a la raza humana. Finalmente, el adorador confiesa: «Marcho a la vida y a la luz. Bendito eres, Padre. Tu hombre quiere ayudarte en la obra de santificación, según tú le has transmitido todo el poder». El himno, por tanto, es algo más que un mero embellecimiento del diálogo; es la coronación del proceso de iniciación. Al recitarlo, es decir, al alabar a Dios presentando sacrificios espirituales y al dedicarse él mismo a la misión de revelar el conocimiento de Dios, el iniciado está también «entrando en la vida y la luz». Al hablar de sí mismo como «tu hombre», al que es dada toda autoridad, el iniciado parece identificarse con el «hombre esencial» u hombre celeste. Ha descrito

[33] Así *C.H.* I, 31-32; V, 10b-11; XIII, 17-20, *Asclepius* latino (= Λόγος Τέλειος), 41.

(§§ 24-26) cómo el hombre, liberado de los lazos de la materia y la mortalidad, sube al Padre y se une a los «poderes» que alaban a Dios en el cielo superior. El himno, pues, puede tomarse como un eco de las alabanzas de los poderes, y, al recitarlo, el iniciado sube al Padre, entra en la vida y la luz.

El *De Regeneratione* (*C.H.* XIII) remite al *Poimandres*, suponiendo que el profeta innominado de *Poimandres* no es otro que Hermes. La obra es un diálogo entre Hermes y su hijo Tat, en el que se nos ofrece una representación dramática del proceso de iniciación o nuevo nacimiento, por el cual el hombre se convierte en «dios, hijo de dios». Tat nace de nuevo cuando los «poderes» divinos invaden su alma, expulsando las pasiones de la mortalidad hasta que todo el Logos divino es constituido en él («para la articulación de los miembros del Logos»). «¿No sabes, dice el padre, que has nacido dios e hijo del Unico, como yo soy?». Tat responde: «Mi deseo es ¡oh Padre! oír la bendición de los poderes en su himno, el que decías que oiría cuando llegara a la octava esfera». Hermes asiente y pide a su hijo que guarde silencio mientras es recitado el himno. Como el himno del *Poimandres*, comienza con la alabanza de Dios por su creación y la revelación que hace de sí. «Poderes que estáis en mí, alabad al Uno y al Todo... Santo, Conocimiento, iluminado por ti, cantando himnos por ti a la luz inteligible, me regocijo con el gozo de la inteligencia... Oh vida y luz, de vosotros [34] y a vosotros va la bendición. Tu Logos te canta himnos por medio de mí; por medio de mí recibe el Todo a través del Logos un sacrificio espiritual (λογικήν...). Salva, oh vida; ilumina, oh luz... ¡Tú eres Dios! Tu hombre grita esto a través del fuego, a través del aire, de la tierra, del agua, de todas tus criaturas». Tat confiesa ahora: «Por tu himno y tu bendición mi mente ha sido iluminada», y añade una bendición propia: «Yo Tat, envío a Dios sacrificios espirituales. Oh Dios —tú, oh Padre, tú, oh Señor, tú, oh Mente—, recibe los sacrificios espirituales que deseabas de mí; porque por tu voluntad todas las cosas se consuman».

Aquí está incluso más claro que en el *Poimandres* que el escuchar y recitar el himno constituye la etapa final de la iniciación. La exclamación de Tat, «porque por voluntad todo se consuma», puede compararse con el «está consumado», que es la última palabra de Jesús agonizante en el cuarto Evangelio [35].

Por tanto, mientras en un aspecto los discursos de despedida pueden considerarse como brotados de la tradición representada por la enseñanza esotérica, y particularmente por las predicciones escatológicas, de los evangelios sinópticos, en otros aspectos son análo-

[34] Mss. ἡμῶν, pero la enmienda propuesta por Rietzenstein y aceptada por Nock-Festugière da un sentido más delicado.

[35] Si, como es posible, el *De Regeneratione* ha sufrido influencia cristiana, todavía nos muestra cómo una persona en el trasfondo religioso del «misticismo helenístico» leería la parte del cuarto Evangelio del que nos estamos ocupando.

gos a los documentos helenísticos del tipo del *Poimandres* y del *De Regeneratione*. Es decir, estos discursos son un diálogo de iniciación a la vida eterna a través del conocimiento de Dios, que termina con una oración o himno que por su parte es la etapa final de la iniciación. Arrancados a su marco histórico, los discursos podrían considerarse como un coloquio atemporal entre el Hijo de Dios, un Hombre celestial, y los que por su mediación son iniciados a la vida eterna. Cristo pronuncia estas palabras «sabiendo que el Padre había puesto en sus manos todas las cosas, y que de Dios había venido y a Dios iba». Proclamando su unidad eterna con el Padre, explica a los candidatos a la iniciación cómo pueden llegar a ser uno con él y así entrar en la unidad eterna. En unión con él no son de este mundo, pertenecen a la esfera de «lo de arriba», a la que él pertenece. El está subiendo al Padre, y los llevará con él para que donde él esté puedan estar ellos también. Tras prepararlos así, ofrece la oración en la que los lleva con él a la presencia del Padre y realiza su unión con Dios.

Este es el sentido en que estos discursos serían leídos por los miembros del público helenístico en que piensa el cuarto Evangelio. El lenguaje y las ideas serían hasta aquí familiares y aceptables. Pero, reconocido esto, estamos en condiciones de determinar qué es lo que distingue a este Evangelio de esa enseñanza helenística.

En primer lugar, mientras en los dos tratados herméticos (como generalmente en esta clase de literatura) el diálogo es un coloquio secreto [36] entre el individuo y su iniciador, en el cuarto Evangelio todo el proceso de iniciación tiene lugar dentro de un círculo de «amigos» de Jesús. El carácter corporativo del intercambio es esencial. El individuo sólo encuentra vida eterna dentro de este cuerpo; es un sarmiento de la verdadera vid, y sin los otros sarmientos no puede vivir ni dar fruto.

En segundo lugar, ese conocimiento de Dios, o unión con Dios, que es vida eterna se interpreta aquí en términos personales y éticos como «amor». El conocimiento que Dios tiene del hombre, en Cristo, es su amor al hombre. El conocimiento que el hombre tiene de Dios es su respuesta al amor de Dios en Cristo mediante el amor, la confianza y la obediencia hacia él y la caridad hacia sus compañeros.

Finalmente, el conocimiento de Dios que es vida eterna es comunicado por mediación de un intercambio histórico. Sólo mediante la «partida» o el «retorno» de Cristo, es decir, mediante su muerte real en la cruz y su resurrección real se libera la vida que él trae para la vida del mundo. Si la meta es la unidad del género humano

[36] Esto es subrayado especialmente en el *De Regeneratione*. «Ahora que has aprendido esto de mí», dice Hermes, «promete silencio sobre el prodigio y no descubras a nadie el modo de transmitir el nuevo nacimiento, para que no nos llamen traidores de la doctrina. Cada uno de nosotros ha estado suficientemente ocupado, yo hablando, tú escuchando. Has aprendido a conocer, mediante el poder de la mente a ti mismo y al Padre» (*C.H.* XIII, 22).

con Dios, solamente muriendo puede Cristo «reunir a los hijos de Dios dispersos»; solamente siendo «levantado» en la cruz puede «atraer a todos los hombres hacia él». La petición «que todos sean uno, yo en ellos y tú en mí», encuentra su cumplimiento sólo porque el que la ofrece ha dado su vida por sus amigos. De este modo el lector ha sido llevado al punto justo para comenzar la lectura del relato de la pasión.

II

EL RELATO DE LA PASION

Hemos visto que el libro de la pasión se asemeja en estructura a algunos episodios del libro de los signos, porque consta de un relato acompañado por un discurso interpretativo. En este caso el discurso precede, en la forma de los diálogos de Jesús con sus discípulos la víspera de su pasión. El relato narra el arresto, el proceso y la crucifixión de Jesús, su sepultura, el hallazgo del sepulcro vacío y sus apariciones a los discípulos.

Hemos observado, además, que en el libro de los signos el relato se presenta a veces en una forma relativamente pura, no afectada por la significación teológica que se le atribuye en el discurso que le acompaña —como sucede, por ejemplo, en la curación del paralítico en Betesda—, mientras que a veces discurso y narración están tan fundidos que el relato mismo contiene esa significación —como ocurre, por ejemplo, en la resurrección de Lázaro—; y existen tipos intermedios en los que han sido incorporados al relato indicadores discretos de la significación teológica, como en la curación de Siloé. Puede ser interesante investigar a qué tipo pertenece el relato de la pasión y resurrección.

La primera cuestión con que nos enfrentamos es: ¿en qué medida y en qué puntos aparece afectado el relato de la pasión en el cuarto Evangelio por motivos que brotan de la teología de Juan? Todas las formas del relato de la pasión contienen un elemento interpretativo, así como una información sobre hechos reales. Es natural, por tanto, que esperemos encontrar un elemento similar en el cuarto Evangelio. A estas alturas debemos habernos formado una idea bastante precisa del carácter específico de la teología de Juan, según es expuesta en el libro de los signos y en los discursos de despedida. Esto es lo que proporciona el criterio que aplicaremos al examinar el relato de la pasión de Juan, y no una genética «teología de la comunidad». El modelo que utilizaremos en la comparación es necesariamente el relato de la pasión tal como se encuentra en los evangelios sinópticos. Que, en un sentido amplio, es la misma historia la que se cuenta, es evidente; pero hay diferencias características.

En primer lugar, la cronología joánica de la pasión difiere de la que encontramos en los evangelios sinópticos. Al narrar la última

Cena, Marcos deja claro que la considera como un banquete pascual, y en esto parecen seguirle los otros sinópticos, aunque no está claro que sean enteramente coherentes. Juan, por otra parte, presenta un relato que es totalmente coherente con la idea de que Jesús fue crucificado el 14 de Nisán, el día en que se sacrificaba el cordero pascual, y, en consecuencia, que estaba muerto antes de la celebración de la cena pascual. Este cambio de fecha se considera con frecuencia originado por motivos teológicos: la muerte de Cristo se sincroniza con la de las víctimas pascuales.

Que Cristo era el cordero pascual de la Pascua cristiana es una idea tan temprana al menos como 1 Cor 5,7. Es posible que Juan aluda a ella en la expresión «el Cordero de Dios» (1,29.36), aunque no lo considero probable (*supra* 238). Es posible también que la cita de 19,36 esté tomada de pasajes del Pentateuco que se refieren al cordero pascual, pero es más probable que proceda del Sal 33(34),21 (*ibid.*). Sin embargo, incluso aceptando estas referencias, están lejos de demostrar que la idea de Cristo como cordero pascual fuera una idea distintiva o reguladora de la teología de Juan. En ningún lugar de los discursos es aducida como explicación, o al menos como ilustración, del significado de la muerte de Cristo; ni siquiera cuando leemos lo de «comer su carne» en una escena que está situada en el tiempo de la Pascua (c. 6). Por tanto, no es muy probable que el evangelista mismo retocara la cronología para acomodarla a esta idea, especialmente al no ofrecer ningún indicio de que consideraba el sincronismo como significativo. Por otra parte, tenemos razones para creer que hubo una tradición antigua que databa la muerte de Cristo en el catorce de Nisán, puesto que a) esta fecha parece estar implícita en el uso cuatordecimano que era inmemorial en Efeso, y b) hay una afirmación por parte judía de que Jesús padeció en la víspera de la Pascua (Baraita en *Sanh.*, 43a). No discuto aquí la cuestión de si históricamente esta tradición ha de preferirse a la seguida por Marcos. En cualquier caso, parece altamente probable que lo que hace el evangelista es seguir una tradición prejoánica en cuanto a la fecha que asigna a la crucifixión, y no retocar el relato para acomodarse a sus preocupaciones teológicas.

Podemos observar, además, ciertos rasgos de los relatos sinópticos que no aparecen en el relato de la pasión del cuarto Evangelio (cc. 18-20[21]).

1) En general, el relato de Juan está libre de prodigios del tipo de los incluidos en los relatos sinópticos: en Marcos, el oscurecimiento del sol[1] y el rasgarse del velo del templo; en Mateo, el terremo-

[1] No puede dudarse que las tinieblas tienen un sentido simbólico; sin embargo, parece que las tinieblas del día de la crucifixión, en cuanto hecho real, cuentan con un testimonio independiente, si es verdad que de ellas hablaba Talo el Samaritano, que floreció en torno al 50 d.C. (cf. Goguel, *Life of Jesus*, trad. ing., 91ss). Antes de decidir que un incidente de esta clase, que se presta de por sí a una interpretación simbólica, es necesariamente legendario, sería

to que acompaña a la crucifixión y a la resurrección, y las apariciones de santos, que habían muerto; en Lucas, la curación de la oreja del criado. El relato de Juan está igualmente libre de añadiduras tendenciosas como los relatos de Mateo sobre la mujer de Pilato y el soborno de los guardias. La salida de sangre y agua, Jn 19,34, es ciertamente un «signo», pero quizá no es un «prodigio» (τέρας) (cf. *supra,* 428).

2) Juan no da un carácter eucarístico a la última Cena. Pero la idea eucarística ha sido incorporada ya al relato de la multiplicación de los panes con el discurso que lo acompaña.

3) No hay, en Juan, relato de Getsemaní. Pero su contenido es representado de hecho por 12,27-28. Su omisión, por tanto, no se debe a un motivo teológico, aunque la reelaboración de la oración en 12,27-28 pueda denunciar un motivo de esa clase, al menos en la letra del texto.

4) No se dice nada de la acusación de blasfemia presentada contra Jesús en el tribunal del sumo sacerdote, ni de su confesión de mesianidad en la misma ocasión. Pero, como hemos visto, ambos temas tienen un lugar en el libro de los signos (10,30-39). Por tanto, esta omisión no es debida a motivos teológicos.

5) Juan no sólo omite el dato de Marcos de que la cruz fue llevada por Simón de Cirene, sino que parece contradecirlo deliberadamente («llevando su cruz» [19,17]). Que esto entraña una tendencia antignóstica es posible, pero cuestionable» [2].

6) Juan no hace referencia a las burlas y los ultrajes de Jesús en la cruz, de que hablan todos los sinópticos, ni a las demostraciones de simpatía por parte de las mujeres de Jerusalén y de uno de los ladrones crucificados, narradas sólo por Lucas, y ha omitido el grito de desamparo, como ha hecho también Lucas.

Por otra parte, Juan incluye detalles no ofrecidos por los sinópticos. No es necesario dar una lista completa de las innumerables variaciones, pero merecen ser considerados los siguientes puntos característicos.

1) Ha insistido en el carácter voluntario de los sufrimientos de Jesús en varios momentos. En el huerto, cuando los que van a prender-

conveniente leer varios relatos de la promulgación de los Decretos Vaticanos de 1870 en medio de una violenta tormenta. Véase, por ejemplo, Wilfrid Ward, *Life of Newman,* II, 304-306 (carta de J. R. Mozley). El rasgarse del velo del templo lo considero puramente simbólico, en el sentido de Heb 10,20.

[2] La idea de que Simón de Cirene fue de hecho crucificado en lugar de Jesús es atribuida a Basílides por Ireneo, *Adv. Haer.* (ed. Harvey) I, 19.5, y, siguiendo a éste, Epifanio. Pero esto no prueba que la idea estuviera extendida cuando fue escrito este Evangelio.

lo vacilaban[3], él mismo se entregó; y lo hizo con la condición de que permitiera marchar libres a sus discípulos (18,6-8). En el relato (18,9) hay una nota que hace referencia a un pasaje de la sección de los discursos de despedida (17,12). Aquí, por tanto, se indica explícitamente un motivo teológico. Al rechazar el intento de Pedro de evitar el prendimiento, dijo: «¿No he de beber el cáliz que me ha dado mi Padre?» (18,11). Aquí la fraseología «cáliz» pertenece también a la tradición sinóptica. El mismo énfasis sobre la elección voluntaria de Cristo ha de verse en el relato de su muerte (19,28-30). No entregó su espíritu hasta que supo que todo estaba cumplido. Todo esto ciertamente va más allá de los sinópticos, pero desarrolla una tendencia presente ya en ellos y no peculiar de Juan.

2) Ha acentuado mucho más la acusación política presentada contra Jesús en el tribunal romano (a la vez que reduce la importancia del interrogante en el tribunal judío). En los otros evangelios vemos que Jesús fue condenado por Pilato como rey de los judíos, pero aquí todo gira en torno a la pretensión de Jesús a la realeza, en oposición al derecho exclusivo del César (19,12.15). Esto no está relacionado con la teología típicamente joánica, sino parece pertenecer a una versión no sinóptica de la tradición. En 19,7, el «Hijo de Dios» de Mc 14,61; 15,39, reaparece, pero en comparación con los sinópticos su importancia es reducida más bien que aumentada.

3) Cuando los judíos afirman no tener jurisdicción en la causa de Jesús, se introduce un comentario diciendo que esto tuvo lugar «para que se cumpliera la palabra que había dicho Jesús significando de qué muerte iba a morir» (18,32). Esto es una referencia clara a 12,32-33. Se quiere que observemos que por el traspaso de jurisdicción del tribunal judío al romano se aseguraba que, en vez de ser apedreado, Jesús sería crucificado, y así «levantado», como símbolo del «levantamiento» o exaltación del Hijo del Hombre. Es común a todos los relatos de la pasión que Jesús fue condenado a la cruz por un tribunal romano. El relato de Juan puede o no ser históricamente exacto al dar a entender que, a no ser por el deseo expreso del Sanedrín, Pilato podía no haber reclamado la jurisdicción. En cualquier caso, los sinópticos suponen también que Pilato no quería asumir la responsabilidad de la muerte de Jesús. Pero la nota de 18,32 es un claro indicador de una interpretación teológica del hecho de la crucifixión.

4) Mientras en el relato sinóptico del proceso Jesús rompe el silencio sólo para hacer su confesión mesiánica ante el sumo sacerdote (Mc 14,62) y para contestar a la pregunta de Pilato «¿eres tú

[3] En 18,6 el «yo soy» podía muy bien sugerir (y estar puesto intencionadamente para ello) el nombre divino, aunque esto no es esencial para el relato; tampoco el retroceso de los prendedores («retrocedieron y cayeron en tierra») implica necesariamente una demostración milagrosa de poder. Es tentador adoptar la lección débilmente atestiguada, «retrocedió... cayó», y entenderlo de Judas,

el rey de los judíos?» con el ambiguo «tú lo dices», en Juan se defiende vigorosamente en ambos tribunales. Sin embargo, en 19,9 reaparece el motivo tradicional del silencio de Jesús. Su protesta a Anás en 18,20-23 no es muy diferente en tono de su protesta en el huerto en Mc 14,48-49. Su réplica a la amenaza de Pilato en 19,10-11 puede reflejar discusiones cristianas primitivas sobre el sujeto de la responsabilidad por la muerte de Jesús. En su respuesta a la pregunta de Pilato sobre la pretensión de realeza (18,33-38) no hay nada específicamente joánico hasta el final del v. 36, a no ser la simple expresión «de este mundo»; en cambio, concepciones claramente joánicas emergen en la elaboración ulterior del tema: «yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad; todo el que es de la verdad oye mi voz». Este es lenguaje joánico, y las ideas son características de Juan: la realeza de Jesús consiste en su testimonio de la verdad, y la lealtad que reclama es la de obediencia a la verdad. Aquí, pues, observamos una intrusión teológica en el relato.

5) Juan ha destacado la inocencia de Jesús (18,38; 19,4.6) algo más que Marcos, pero escasamente más que Lucas.

6) En la narración de la crufixión Juan contiene, en parte, una serie distinta de profecías cumplidas. Mientras cita explícitamente un pasaje al que los sinópticos simplemente aluden, «Se repartieron mis vestidos» (19,24), cita también los siguientes: «Tengo sed» (19,28), «No le será roto ningún hueso» (19,36), y «Mirarán al que traspasaron» (19,37), que no aparecen en los sinópticos. Pero estas citas están tomadas de partes de la Escritura que tradicionalmente proporcionaban tales *testimonia*[4], y no hay en ellas una alusión clara a ideas específicamente joánicas.

7) El episodio de la Madre y el discípulo amado (19,26-27) es exclusivo del cuarto Evangelio. Cualquiera que sea su contenido, no parece estar dictado por la teología de Juan[5]. Puede pertenecer a una forma especial de la tradición.

8) Al relatar la muerte de Jesús, el evangelista ha sustituido el grito inarticulado de que habla Marcos (en cuyo lugar Lucas pone

[4] «Tengo sed» procede probablemente del Sal 68(69),22 (cf. «vinagre» en el v. 29), un salmo que ha aportado varios otros *testimonia;* 19,36 es lo más probable que provenga del Sal 38(39),21, que habla de los sufrimientos del justo, y no de Ex 12,46 o Nm 9,12, pero incluso si se refiere al cordero pascual, ésta no es una concepción peculiar de Juan; 19,37 procede de Zac 12,10, un capítulo que resuena en varios textos escatológicos del Nuevo Testamento; este versículo, de modo particular, en Ap 1,7, en un contexto muy alejado de la teología del cuarto Evangelio.

[5] Los intentos de dar un significado simbólico son en general muy poco convincentes. Si tras el relato se esconde una «tendencia», parece más probable que ésta tenga algo que ver con las pretensiones hechas en la Iglesia de Efeso respecto al enigmático «discípulo amado» que con la teología.

una oración que podía ser pronunciada por cualquier persona devota en la hora de la muerte) por el altamente significativo «está consumado». Casi con certeza se quiere que entendamos esto en referencia a 17,4 («llevando a cabo la obra»). El inciso, por tanto, está estrechamente ligado a la teología de Juan. Que la frase infrecuente «entregó el espíritu» (en lugar de la más natural de Mateo «exhaló el espíritu») haya de entenderse en el sentido de que Jesús al morir transmitía el Espíritu Santo al mundo que dejaba, o que signifique simplemente que entregó el Espíritu (o principio vital) a Dios, su dador (cf. Ecl 12,7)[6], es una cuestión que no me siento en condiciones de decidir.

9) Inmediatamente después de la muerte de Jesús, el evangelista refiere cómo una lanzada hizo brotar sangre y agua de su costado. Sobre esto llama especialmente la atención (19,34-35). Seguramente pretende hacer una referencia al simbolismo del agua y la sangre en el libro de los signos. Del cuerpo crucificado de Cristo mana la corriente que da vida: el agua, que es el Espíritu concedido a los que creen en él (7,38-39), el agua de la que si un hombre bebe nunca más tendrá sed (4,14), y la sangre que es «verdadera bebida» (6,55). Parece claro que debemos entender el hecho teológicamente, como un «signo» en el sentido de Juan. No está tan claro que el relato en sí sea un producto de motivos teológicos. El hecho del costado abierto es introducido como un cumplimiento de profecía, de profecías tomadas de una fuente común de «testimonios». Es, por tanto, probable que sea prejoánico. A lo sumo, el brotar del agua y la sangre podía ser considerado como una construcción simbólica del evangelista[7]. Sin embargo, los términos en que éste llama la atención sobre él son interesantes. Garantiza la verdad de su afirmación mediante una solemne apelación al testimonio de un testigo presencial. Es la única apelación directa de este tipo en todo el Evangelio, y no puedo creer que deba ser eliminada alegremente. Incluso si el v. 35 se atribuye a un redactor, éste debió tener sin duda algún motivo par-

[6] Ἀποδοῦναι es el verbo apropiado para la idea de devolver un regalo al dador, o entregar una propiedad a su legítimo dueño. Παραδοῦναι se usa más frecuentemente con el significado de «transmitir» una pieza de propiedad (o una pieza de información, o cosa semejante) a un sucesor; sin embargo, es usado también adecuadamente con el valor de «entregar» (una ciudad, un barco, una persona, por ejemplo), a un superior; y esto no está lejos de un sentido que sería totalmente apropiado aquí.

[7] Merece la pena observar que al menos dos escritores médicos (W. Stroud, *The Physical Cause of the Death of Christ* [1853] y W. B. Primrose, *A Surgeon looks at the Crucifixion*: «Hibbert Journal» 47 [1949] 385-588) han aceptado el fenómeno de la secreción de sangre acompañada de un fluido acuoso en las circunstancias indicadas, aunque cada uno de ellos interpreta este síntoma de forma completamente distinta. Para una completa discusión reciente cf. R. Schmittlein, *Circonstances et cause de la mort du Christ* (1950).

ticular para decir: «su testimonio es verdadero, y él sabe que dice verdad» [8].

10) Juan afirma lo que los sinópticos niegan implícitamente: que el cuerpo de Jesús fue ungido para la sepultura (19,38-40). De acuerdo con esto, el objetivo atribuido a la visita al sepulcro en la mañana de Pascua está ausente de Jn 20. El motivo aquí puede ser el deseo de evitar la ignominia de una sepultura sin embalsamiento; no hay sombra de motivo teológico.

11) En el relato de la resurrección, Juan se preocupa de dar énfasis al testimonio del sepulcro vacío. No sólo las mujeres sino también Pedro y el discípulo amado pueden atestiguar el hecho, y no sólo esto, sino que pueden atestiguar la posición en que se encontraba la mortaja (20,2-10). Esto puede tener valor apologético, pero no proviene de la teología específicamente joánica.

12) En el relato de la aparición de Cristo crucificado a María Magdalena, el uso repetido del verbo «subir» (20,17) evoca pasajes del libro de los signos (3,13; 6,62) donde dicho verbo tiene una significación teológica específica.

13) Se dice que Cristo sopló sobre sus discípulos después de la resurrección, diciendo: «Recibid el Espíritu Santo» (20,22). Puede ser que el evangelista haya introducido el don del Espíritu Santo en el relato evangélico [9], porque en 1,33 (y quizá también en 3,34) se señala a Jesús directamente como el que bautiza con el Espíritu Santo (aunque esto no es en modo alguno peculiar del cuarto Evangelio; cf. Mc 1,8 y paralelos; Hch 1,5), mientras en 7,39 se nos dice que el Espíritu no fue dado hasta que Jesús fue «glorificado». Puesto que ahora ha sido «glorificado», en el sentido joánico, en su muerte, ha llegado el momento de que sea dado el Espíritu. La concepción del Espíritu implicada en este relato difiere notablemente de la que tenemos en los discursos de despedida; y a tal punto llega la diferencia, que hace pensar que el relato de la «insuflación» puede haber llegado al evangelista de una tradición distinta y no que fue creado por su peculiar teología. Esto quizá pueda corroborarse con la observación de que 20,23 está claramente tomada de una tradición paralela, aunque no idéntica, a Mt 18,18. Sin embargo, incluso así, la colocación del lecho concuerda tan directamente con ideas de Juan, que

[8] La discusión sobre a quién se refiere ἐκεῖνος y a quién ὁ ἑωρακώς parece no tener fin. Para nuestro propósito aquí basta decir que el v. 35 constituye un testimonio solemne de la veracidad de la afirmación contenida en el v. 34. Por mi parte, me siento reacio a pensar que el autor o el redactor se hubieran comprometido con tal testimonio si no tenían buenas razones para creer que *alguien* cuya palabra podía ser aceptada había visto lo que describe, si es que no lo había visto él mismo.

[9] Es, en cierta manera, el equivalente joánico del relato de Pentecostés en Hch 2. Véase el obispo Cassian (Serge Bezobrasoff), *La Pentecôte Johannique* (Valence-sur-Rhône 1939).

puede muy bien ser tratado como parte de la interpretación teológica del evangelista.

14) La escena en que Tomás figura de forma preeminente (20,24-29) se distingue de la mayoría de las apariciones posresurreccionales en los evangelios en que un individuo específico es citado como testigo de los hechos (lo cual recuerda la lista de *testimonios* en el c. 1), y el valor de su testimonio es realzado por su escepticismo inicial. Tres son los motivos principales: a) la realidad del cuerpo de Cristo resucitado; b) la relación entre fe y visión; y c) la confesión de fe de Tomás: «Señor mío y Dios mío» (20,24-29)[10]. El primer motivo no es específicamente joánico[11]. El segundo suscita de nuevo un tema que ha estado presente, de una forma u otra, a lo largo de todo el Evangelio y dice la última palabra del evangelista sobre él. El tercero invita a la comparación con la serie de confesiones de fe que jalonan todo el relato. Esta comparación muestra que la confesión de Tomás va más allá que todas las otras y enlaza con el comienzo del prólogo: «el Logos era Dios». Así pues, la identidad de Jesús con el Logos encarnado es afirmada finalmente en el testimonio del discípulo que, habiéndole visto después de su resurrección, «fue no incrédulo sino creyente». Tenemos aquí inconfundiblemente una pieza de teología de Juan encarnada en un relato.

15) Para ser completos, podemos tomar aquí en consideración el apéndice (c. 21). Este produce el efecto de compensar la atención exclusiva a Jerusalén en el c. 20 (cosa en que el cuarto Evangelio se parece al tercero) introduciendo una aparición de Cristo en Galilea (asimilando así el cuarto Evangelio al primero, que tiene apariciones en Jerusalén [Mt 28,9-10] y en Galilea [28,16]). El interés por Jerusalén y por el sur es en general característico del cuarto Evangelio, y los motivos del apéndice son más afines a los de los sinópticos. A lo sumo podemos reconocer rasgos joánicos en la escena entre Jesús y Pedro en 21,15-17. El énfasis en el amor como el vínculo entre Cristo y sus discípulos, y la idea del rebaño recuerdan pasajes anteriores. Pero difícilmente se puede decir que hayan actuado motivos teológicos; y la concepción ingenua de la segunda venida de Cristo en 21,22 es diferente de cualquier otra cosa en el cuarto Evangelio. Por lo demás, puede ser que tengan razón los críticos que sospechan en el trasfondo cierto compromiso entre las pretensiones de Roma (Pedro) y Efeso (el discípulo amado)[12].

[10] «Señor mío» identifica al que aparece como «el Jesús de la historia» (cf. 13,13-14); «Dios mío» añade una valoración teológica de su persona. Recuerdo haber oído a F. C. Burkitt parafrasear la confesión de Tomás así: «¡Sí, es Jesús! — ¡y es divino!».

[11] Al afirmar el carácter cuasi físico de las apariciones, Juan va más allá de Mateo, pero no tan lejos como Lucas, que dice que Jesús comió con sus discípulos después de la resurrección (24,42; Hch 10,41). Juan no dice esto, ni siquiera en 21,13.

[12] Puede añadirse que la comida de pan y pescado que Jesús da a los siete discípulos (un paralelo del episodio de la multitud saciada con las mis-

Está, pues, claro que el relato de la pasión es ofrecido en líneas generales como un relato directo, como un mínimo de elementos interpretativos añadidos. Si estuviéramos estimando su valor estrictamente histórico, deberíamos tener en cuenta los diversos motivos apologéticos que pueden haber colaborado en su composición; pero estos motivos son idénticos a los que en mayor o menor grado, aparecen en todos los relatos de la pasión, y no dependen de la interpretación teológica de Juan. Volviendo, pues, a la cuestión de a qué tipo de relato entre los representados en el libro de los signos pertenece el relato de la pasión, debemos decir que no es como el relato de la resurrección de Lázaro, en el que hecho e interpretación están inseparablemente fundidos, sino como aquellos en que la narración es presentada en forma tradicional, y su significado ha de entenderse a partir de los discursos que la acompañan. A lo sumo hay pequeñas y discretas alusiones al significado interior, semejantes en principio a los que aparecen, por ejemplo, en el episodio de la multiplicación de los panes y la curación en Siloé. Parece como si el evangelista, habiendo declarado suficientemente el significado de la muerte y resurrección de Cristo, se volviera hacia el lector y le dijera: «Ahora te diré lo que pasó de hecho, y verás que los hechos mismos corroboran mi interpretación».

Porque, naturalmente, se espera de nosotros que entendamos el relato de la pasión a la luz de todo lo que se ha dicho en partes anteriores del Evangelio, directa e indirectamente, sobre el significado de la muerte y resurrección de Cristo. Si ahora ponemos juntas las sentencias ocasionales de los cc. 18-20 (21) en que hemos notado que suben a la superficie ideas teológicas de Juan, encontramos en ellas indicadores instructivos del significado que está bajo la superficie, del cual el evangelista supone muy al corriente a sus perspicaces lectores. Consideraré primero los cinco pasajes del relato del prendimiento, el proceso y la crucifixión de Jesús que hemos observado entrañan una interpretación teológica.

1) En el episodio del prendimiento, después de narrar cómo Jesús se entregó él mismo a los enviados por las autoridades judías bajo el acuerdo de que a sus seguidores se les permitiera marchar libremente, el evangelista añade: «Para que se cumpliera la palabra que había dicho: De los que me diste no he perdido a ninguno» (18,9). Esto hace referencia a una frase de la oración, 17,12. Frecuentemente, los críticos han atribuido esta nota (que se puede separar fácilmente de su contexto) a un redactor un tanto lerdo, basados en que 17,12 se refiere obviamente, no a la protección de los discípulos frente a la policía, sino a su protección contra peligros espiritua-

mas viandas) aparece tratada en el arte cristiano primitivo como una expresión alternativa de la idea eucarística; pero el texto evangélico no contiene ninguna indicación en este sentido.

les que amenazan su salvación eterna. Esta objeción nace, a mi juicio, de una incapacidad para apreciar el modo cómo trabaja la mente del evangelista. Para él, cada una de las diversas acciones y palabras de Jesús, vinculadas a una ocasión particular, lleva dentro un significado que trasciende la ocasión particular. Es, naturalmente, verdad que el significado de 17,12 no puede ser deducido a los límites de 18,9; sin embargo, la acción de Jesús en el huerto fue un signo de su acción a una más amplia escala y en un plano más elevado; y esta acción a una escala más amplia y en un plano más elevado es el verdadero significado de su acción en el huerto. Para esclarecer este significado el evangelista nos remite a 17,12. Pero hemos de observar, además, que 17,12, a su vez, remite a pasajes anteriores. En 6,37-40, Jesús habiéndose ofrecido como pan de vida a los hombres, reconoce con tristeza que la oferta es en gran medida rechazada en la incredulidad. Sin embargo, hay un límite para la medida en que la contumacia de los hombres puede obstruir la obra de la salvación. Jesús continúa: «Todo lo que me da el Padre vendrá a mí, y el que venga a mí no le echaré fuera; porque he bajado del cielo *no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado.* Y ésta es la voluntad del que me ha enviado: que no pierda nada de lo que él me ha dado, sino que lo resucite el último día. Porque ésta es la voluntad de mi Padre: que todo el que vea al Hijo y crea en él, tenga vida eterna, y yo lo resucitaré el último día». La misma idea aparece en el contexto de la imagen del pastor y las ovejas, en 10,27-28: «Mis ovejas escuchan mi voz; y yo las conozco, y ellas me siguen. Yo les doy vida eterna, y no perecerán jamás; y nadie las arrebatará de mi mano» [13]. El lector de estas afirmaciones no habrá olvidado las palabras que aparecen pocos versículos antes: «Yo doy la vida por las ovejas» (10,15). Aquí tenemos el contenido pleno y rico que se esconde tras las palabras de 17,12 y, en consecuencia, tras la cita de estas palabras en 18,9. En un mundo hostil, la voluntad de Dios para la salvación de los hombres desafía a los poderes del mal en la encarnación y la obra de Cristo, por la cual la vida eterna es abierta a los hombres. Cuando un hombre ha respondido (sólo por la gracia de Dios) a Cristo con la fe, Cristo (en quien actúa toda la Divinidad) asume la responsabilidad de su salvación. Puede hacer esto sólo porque está enteramente sometido a la voluntad del Padre celestial hasta el punto de entregar su vida, y esta

[13]. Las palabras que siguen, 10,29, ofrecen una conocida *crux* a la crítica textual. La lección ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέν μοι πάντων μεῖζόν ἐστιν se encuentra en B* solamente en su forma pura, pero ha influenciado el texto de otros manuscritos y es seguida por la Vetus Latina. Significaría o *a*) que el rebaño de Cristo es mayor que todas las fuerzas que se le oponen (ὃ δέδωκέν μοι como en 6,39) —lo cual creo que Juan nunca habría dicho— o *b*) que la autoridad que Dios otorgó a Cristo es suprema (cf. 13,3), lo cual es joánico, pero obviamente no apropiado para este lugar. La otra lección, más ampliamente apoyada aunque con menos peso, probablemente debe ser aceptada, ὁ πατήρ ὃς δέδωκέν μοι πάντων μείζων ἐστιν, que es semejante a 6,37-40 en cuanto al sentido, pero no en la forma gramatical.

voluntad está orientada a la salvación de los hombres. Con todo esto en la mente quiere sin duda Juan que leamos el relato de lo que ocurrió cuando Jesús se encontró con sus enemigos. Habiéndose entregado ya a la voluntad del Padre (12,27-28; 17,19), salió al encuentro de ellos acompañado del exiguo resto de hombres fieles que Dios le había dado: «Si es a mí a quien buscáis, dejad marchar a éstos». El pastor salió al encuentro del lobo para salvar a su rebaño. Decir que con esto «se cumplió lo que Cristo había dicho no es imponer la cualidad ética y espiritual de la acción por la que Cristo da vida eterna a los hombres es precisamente la cualidad mostrada en una situación restringida en la entrega que de sí mismo hace en el huerto. Y, así es fundamentalmente —quiere indicarnos el evangelista— cómo Jesús vino a caer en manos de sus enemigos, en el plano de la historia.

2) Cuando es trasferido de la jurisdicción del Sanedrín a la de Pilato se inserta el comentario: «Para que se cumpliese la palabra que había dicho Jesús, significando de qué muerte había de morir» (18,32). Esto es claramente una referencia a 12,32-33, donde se añade una nota similar a la afirmación «cuando sea levantado de la tierra, atraeré todos a mí». Aquí, como allí, muchos críticos han pensado que la nota procede de un redactor, apoyándose en que —dicen— el juego que se hace con la palabra ὑψωθῆναι, que significa, por un lado, crucifixión y, por otro, exaltación, es demasiado tosco para nuestro autor. Sin embargo, es característico de su pensamiento buscar símbolos de la verdad espiritual en los aspectos más baladíes de la naturaleza y la experiencia humana: en el ruido del viento que no se puede ver, en el agua corriente, en el vino de un banquete de bodas, en el lavarse los pies después de un viaje. En particular, puesto que en Jesucristo la Palabra eterna se hizo carne, todo lo que hizo o dijo o padeció debe ser escudriñado en busca de significados interiores. Por tanto (sostiene el evangelista), debe haber una significación en el hecho no sólo de que muriera, sino de que no muriera apedreado (como Esteban) o decapitado (como Santiago) o en la hoguera (como las víctimas de Nerón), sino crucificado; y el evangelista ha encontrado la clave de esta significación en un sombrío juego de palabras que, al parecer, era un tanto corriente en círculos judíos y gentiles. En cualquier caso, en 12,32 ὑψωθῆναι, «ser levantado», debe referirse a la muerte de Jesús, como lo demuestra el contexto, independientemente de que se acepte o no la nota del v. 33.

Aquí, una vez más, como en 18,9, la referencia primaria trae consigo una cadena de referencias a pasajes que he reseñado (cf. *supra*, 375-379) al discutir 12,33. En 3,13-16 tenemos un pasaje que forma parte de la respuesta a la pregunta de Nicodemo: «¿Cómo puede un hombre nacer de nuevo?». Nacer de nuevo es entrar en la vida del Espíritu, que pertenece a «las cosas de arriba». No hay modo de entrar en ese reino por medio de iniciaciones o arrobamientos,

como vanamente propugnan los místicos, porque «nadie ha subido al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del Hombre». Y éste debe ser «elevado», para que los hombres puedan tener vida eterna. Así, pues, el proceso de la salvación del hombre es un proceso de «descenso» y «ascenso», llevado a cabo por el Hijo del Hombre en provecho de todos los hombres («atraeré a todos», 12,32). El Hijo del Hombre, o el Hombre eterno del cielo, descendió de «lo de arriba» al orden temporal, para ascender de nuevo y hacer así un camino —o, más bien, para ser el camino (14,6)— para que los hombres suban hasta el Padre. Decir que el Hombre celeste descendió, es decir *en otros términos*: «el Logos se hizo carne». El descenso se manifiesta en el hecho mismo de que el que al principio estaba con Dios (1,2), y compartía su gloria antes de la fundación del mundo (17,24), vivió en la carne, padeció cansancio y sed (4,6-7), lloró ante el sepulcro de un amigo (11,35) y sufrió vejaciones a manos de los hombres. Acabamos de leer *cómo fue traicionado* por un falso seguidor, encadenado y ultrajado con golpes. Ahora le espera la ignominia final: la crucifixión. Es el escalón más bajo en el descenso del Hijo del Hombre. Pero la palabra del evangelista para esta etapa final es «ser levantado». Aquí está la paradoja: el punto más bajo del descenso es «exaltación». Pero, aunque sea una paradoja, está muy lejos de ser un mero «capricho». El descenso está condicionado éticamente. No es simplemente una pérdida de rango. Es una condescendencia voluntaria. Así se proclama con claridad en 13,1-15, donde Jesús, plenamente consciente «de que había venido de Dios y a Dios iba», se arrodilló, en el atuendo de un esclavo, para lavar los pies de sus discípulos. Este acto es propuesto como expresión del amor divino (13,1.34). De igual forma, *eligió* morir: «El buen pastor da su vida por sus ovejas»; «nadie tiene más amor que el que da la vida por sus amigos»; «por ellos me consagro». Por tanto, si Cristo elige morir, está eligiendo de hecho la etapa final de su «descenso» a la mortalidad; pero en el acto de elección es glorificado con la gloria de Dios. La gloria, en efecto, que el Hijo posee con el Padre antes de la fundación del mundo es la gloria del amor divino, y este amor (para volver a nuestro punto de partida en 3,13-16) es la realidad última detrás de todo el relato: «Dios amó tanto al mundo que le entregó a su único Hijo». El acto de entregarse a sí mismo por sus seguidores, «para que el amor con que tú me amas esté en ellos» (17,26), es, como hemos visto, en un sentido espiritual, el retorno de Cristo al Padre o, en otras palabras, su «elevación» o «exaltación». Pero, cuando este acto puro de voluntad se traduce en un acontecimiento concreto, toma la forma de crucifixión. Así, pues, paradójicamente en un sentido y, sin embargo, no ilógicamente, la muerte de Cristo es a la vez su descenso y su ascenso, su humillación y su exaltación, su vergüenza y su gloria; y esta verdad está simbolizada, para el evangelista, en la forma de su muerte: crucifixión, la

muerte más vergonzosa, que es, no obstante, en figura (en cuanto «signo»), su elevación-exaltación de la tierra.

3) En el relato del juicio ante Pilato, donde está en cuestión la realeza de Cristo, el proceso del interrogatorio del preso lleva a una afirmación en la que hemos reconocido ideas y lenguaje característicamente joánicos: «Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad; todo el que es de la verdad oye mi voz». Aquí tenemos la definición que da el evangelista de la verdadera realeza: ésta es esencialmente la soberanía de la ἀλήθεια [14]. Esto nos recuerda muchos pasajes del Evangelio. En su controversia con «los judíos», Cristo «habla la verdad» (8,45-47): «permanecer en su palabra» es «conocer la verdad» y ser liberado por ella (8,31-32). Así, pues, la suya no es una realeza que oprime o esclaviza a los hombres, sino la que los libera. Esta palabra de «verdad» que libera es la palabra del mismo Dios: ciertamente su palabra *es* «verdad» [15] (17,17). El lector ha de tener, además, en cuenta (aunque no es necesario aclarárselo a Pilato) que Cristo es él mismo la «verdad» (14,6), de igual modo que es la palabra.

Hasta tal punto puede ser de utilidad recordar esquemáticamente las asociaciones del término «verdad» en este Evangelio. Sin embargo, es significativo que la afirmación que estamos considerando (18,37) esté situada en el contexto de una escena en un juicio. Donde está la verdad allí son juzgados los hombres, como podemos ver en 3,18-21: verdad y luz son muy afines; y sólo «el que hace la verdad» —el hombre cuyas acciones expresan la realidad divina (que, tras leer todo el Evangelio, sabemos es el amor)— puede arrostrar el escrutinio de la luz. Así, una vez más, tenemos, como en 9,13-41, el tema del juicio tratado con ironía de Juan. Como allí los «fariseos» se constituían en jueces de las pretensiones de Jesús y al final encontraron que se cambiaban las tornas y se pronunciaba sentencia contra ellos, así también aquí Pilato cree estar juzgando a Jesús, mientras en realidad está siendo juzgado por la verdad. Su pregunta despectiva «¿Qué es la verdad?» lo caracteriza como uno de los que no quieren «venir a la luz» (3,20). En esto Pilato representa el mundo incrédulo. Así, el proceso de Jesús, con su resultado, ilustra lo que se quiere decir en 12,31: «ahora es el juicio».

Ahora vemos lo que se esconde tras toda la cuestión de la realeza, que tan abultada extensión ha dado al relato de la pasión de Juan. Es la cuestión de la autoridad para juzgar, que Pilato presume poseer en 19,10, pero que en 5,27 es la prerrogativa asignada divinamente a Cristo. Al final, Pilato mismo confiesa que Cristo es rey

[14] Retengo aquí la palabra griega porque ἀλήθεια se mueve entre los significados de «verdad» y «realidad» o, como podríamos decir, entre lo real tal como es en sí mismo y lo real como revelado y aprehendido en la palabra y la acción (cf. *supra*, 178-180).

[15] De aquí que la realeza liberadora que Cristo ejerce sea el reino de Dios. (aunque el evangelista no usa el término en este sentido).

mediante el rótulo que coloca en la cruz. A la petición de que lo retire, replica reafirmando lo que ha escrito (19,22). De este modo es citado, por así decirlo, como un testigo involuntario de la autoridad de Cristo, en cuanto Hijo del Hombre, para juzgar al mundo (como Caifás era citado para testificar que moría para reunir a los hijos de Dios dispersos, 11,50-52). A la vista de esto, podemos reconocer la irónica idoneidad (según el evangelista) del hecho de que sea por el juicio de Pilato por lo que Cristo es crucificado, es decir, que el Hijo del Hombre es «levantado» para atraer todos los hombres hacia él. «Cuando levantéis al Hijo del Hombre», había dicho Jesús a sus enemigos, «sabréis que YO SOY» (8,28). Entonces el famoso *ecce homo,* «he aquí el hombre» (19,5), ¿no puede contener una contestación disimulada de Cristo? Aparentemente, las palabras son desdeñosas: «¡Aquí tenéis al individuo!». Pero el evangelista difícilmente ignoraba que «Hijo del Hombre» significa «Hombre», y sería armonizar plenamente con la ironía joánica el que «he aquí el hombre» tuviera el significado velado: ¡Mirad al Hombre celeste, que va a ser exaltado para reinar sobre el género humano! La temprana adición cristiana en Sal 95(96),10: «el Señor reinó» [desde el madero] (las palabras entre corchetes se añaden en R*), está en la línea de la concepción joánica.

4) Al narrar la muerte de Jesús, el evangelista presenta como última palabra suya el pregnante *cosummatum est.* El verbo τελεῖν tiene a veces el significado de «llevar a término»; pero su significado dominante en todas las épocas del griego es «cumplir», «dar cumplimiento», «realizar», «consumar». Por tanto, en cuanto al significado se aproxima a τελειοῦν [16], y he sugerido que con él el evangelista pretende hacer recordar a 17,4, que utiliza el último verbo para designar la «consumación» de la tarea terrena de Cristo. Pero τελεῖν tiene un sentido especial que puede haber aconsejado su utilización aquí. Se usa para referirse a la realización debida de ritos religiosos, tales como sacrificios o iniciaciones. Así, en el *De Regeneratione* hermético, Tat, que acaba de ser iniciado, da gracias por su regeneración con las palabras: «Recibe de mí los (sacrificios) espirituales que quieres. Porque es por tu voluntad como se realiza todo (πάντα τελεῖται)» (*C.H.* XIII, 21). Por tanto, como el término litúrgico «santificar» (ἁγιάζειν) es usado en 17,19 para designar la oblación que de sí hace Cristo, así aquí se declara que su muerte es la consumación del sacrificio, considerado como el medio de la regeneración del hombre, o de su iniciación a la vida eterna. En 17,4 τελειοῦν es usado para designar consumación de la tarea de Cristo, que es definida como la revelación del «nombre» de Dios (6) y la entrega de sus «palabras» (7) a los hombres (las cuales, como sabe-

[16] Se puede ilustrar lo próximos que están los dos verbos en el significado y en el uso en el griego helenístico por una comparación de Hch 20,24 (*Paulus loquitur*)... ὡς τελειώσω τὸν δρόμον μου con 2 Tim 4,7, τὸν δρόμον τετέλεκα.

mos, son el vehículo del «espíritu» y los instrumentos de la vida eterna [3,34; 6,63.68]). Podemos recordar algunos pasajes anteriores que usan el mismo verbo teniendo como sujeto a Cristo. En 4,34 se nos dice que su «alimento» (aquello de lo que vive en la tierra) es «hacer la voluntad del que me ha enviado y consumar su obra». Asimismo en 5,36, entre las pruebas primarias de la comisión plenaria que Cristo ha recibido están «las obras que el Padre me ha dado para que las lleve a cabo, esas obras que hago». Así, pues, la existencia misma de la Palabra encarnada en la tierra está unida a la consumación (τελείωσις) de la obra de la salvación del hombre según la voluntad de Dios. En la oración del c. 17 se declara que la obra está consumada (τελειοῦν), en el plano de la actividad puramente espiritual, es decir, porque Cristo entonces y allí se ofrece en sacrificio; pero esa obra es completada (τελεῖν) como un acto concreto en el plano de la historia sólo cuando el sacrificio es consumado en su muerte.

5) En 19,34-35 el evangelista presta especial atención al hecho de que, tras la muerte de Cristo en la cruz, salió sangre y agua de su costado. La referencia a 6,55 y 7,38 es inevitable. En el c. 6 se dejaba sin definir cómo Cristo podía dar su carne y su sangre a los hombres, aunque, como yo sugería (*supra,* 353), el lector atento podía adivinarlo, especialmente partiendo de 6,51. En 7,38-39 el agua que sale de su cuerpo es identificada con el Espíritu, que no puede ser dado hasta que Cristo sea «glorificado»; pero, nuevamente, se nos deja en la duda respecto a lo que se quiere decir con «sea glorificado». Ahora sabemos qué significa, y aparece por fin claro que el mantenimiento de la vida eterna en el hombre depende de la muerte de Cristo como oblación de sí mismo en cumplimiento de la voluntad de Dios (cf. 6,38-39).

Guiados, pues, por los indicadores que el evangelista nos ha proporcionado, encontramos en el episodio del prendimiento, el proceso y la crucifixión de Jesucristo un «signo» a gran escala, a cuya significación contribuye cada detalle: la entrega que de sí hace Cristo en el huerto, la transferencia de su caso al tribunal romano, su apología frente a la acusación de reivindicar la realeza, la forma en que murió, la sangre y el agua que brotan de su cuerpo después de la muerte. Cada uno de estos detalles evoca por asociación una cadena de ideas ya expuestas en las páginas anteriores del Evangelio y las agrupa en torno al acontecimiento crucial. Dirigida así nuestra atención, difícilmente podemos dejar de ver que los motivos de toda una serie de signos están reunidos en este signo supremo: el signo del vino de Caná, que ahora vemos es la sangre de la verdadera vid; el signo del templo (que es el cuerpo de Cristo) destruido para ser levantado de nuevo; los signos de la palabra que da vida (en Caná y Betesda), puesto que la Palabra misma es vida y muere para que los hombres puedan ser salvados de la muerte; el signo del pan, que es la carne de Cristo entregada por la vida del mundo; el signo de Siloé, la luz de la verdad que salva y juzga a la vez; el signo de

Lázaro, la vida victoriosa sobre la muerte mediante la entrega de la vida; el signo de la unción para la sepultura; el signo del «rey de Israel» aclamado durante su entrada en Jerusalén para morir. Junto a éstos, otros símbolos, que, aunque no han sido incorporados a hechos dramáticos, han sido intercalados en los discursos, ven clarificada y realzada su significación en este signo supremo: la serpiente de Moisés (el «símbolo de salvación»), el agua viva, el buen pastor, el grano de trigo, la mujer en parto. Como en todas partes, pero con singular énfasis en el relato del prendimiento, el proceso y la crucifixión de Cristo, lo que ocurre y contemplan los ojos en la esfera temporal y sensible significa la realidad eterna: la vida eterna dada al hombre por medio de la Palabra eterna. En este sentido la pasión del Señor es el signo final que engloba a todos.

Sin embargo, difiere de los otros signos. La diferencia podía expresarse de esta manera. La curación del ciego, la multiplicación de los panes, la resurrección de Lázaro, sin duda alguna ocurrieron (o, por lo menos, el evangelista estaba convencido de que habían ocurrido), pero el acontecimiento no tuvo un efecto «objetivo» duradero en la historia. La muchedumbre podía «comer de los panes y quedar satisfecha», pero en esto terminaba todo a no ser que «vieran los signos». Pronto tuvieron hambre de nuevo. No es el acontecimiento, sino la realidad eterna significada por él, lo que acalla realmente el hambre de vida que tiene el hombre. Lázaro es resucitado a la vida, pero, en el curso del proceso natural su cuerpo morirá de nuevo; el único efecto que perdura es lo que su resurrección corporal *significa:* «El que vive y cree en mí no morirá nunca». Con el acontecimiento de la cruz no ocurre lo mismo. Aquí hay algo que sucedió en el tiempo con unas consecuencias eternas. Aunque los hombres individuales pueden no captar su significación, sin embargo, la cosa ha ocurrido, y la historia es diferente: todo el marco de la vida humana en este mundo es diferente. Es un acontecimiento que «hace época»; en la historia, las cosas ya no pueden ser nunca otra vez lo mismo. Pero hay aún más: en ella, los dos órdenes de realidad, el temporal y el eterno, están unidos; la Palabra se hace carne. Es un acontecimiento en ambos mundos; o más bien, en ese único mundo, de espíritu y de carne, que constituye el verdadero entorno del hombre, aunque éste puede no apreciar su doble naturaleza. Así, pues, la cruz es un signo, pero un signo que es también la cosa significada. Los signos preliminares presentados tan ampliamente en el Evangelio no sólo son signos temporales de la realidad eterna; son también signos de este acontecimiento en su doble carácter de palabra y carne. Son verdaderos —espiritual, eternamente verdaderos— sólo a condición de que este acontecimiento sea verdadero, tanto temporal (o históricamente) como espiritual o eternamente.

Sin embargo, cuando contemplamos el relato del acontecimiento que tiene lugar en este día es claro que éste no puede acabar con la muerte de Jesús. Su crucifixión puede *significar* en el sentido más ple-

no posible su gloria y exaltación, pero en la realidad histórica no pasa de ser un final miserable y humillante para su combate valiente. Lo que ocurrió en el plano histórico y, al ocurrir, cambió el marco de la vida humana en este mundo no es simplemente la muerte de Cristo, sino su muerte-y-resurrección como un acontecimiento completo. Así la tradición central de la Iglesia afirmaba y nuestro evangelista, siguiendo fielmente la tradición, refiere cómo resucitó Cristo y se apareció a sus discípulos. En su carácter de signo, la resurrección, en consonancia con la teología de Juan, no puede hacer más que prolongar la significación ya reconocida en la crucifixión. Mientras en algunas otras partes del Nuevo Testamento no sería falso (aunque quizá casi nunca constituiría toda la verdad) decir que la muerte de Cristo es fracaso y humillación temporales, remediados a continuación, y más que remediados, por la gloria de la resurrección, para Juan la crucifixión misma es tan verdaderamente exaltación y gloria (en su significado, se entiende), que la resurrección apenas puede tener para él exactamente el mismo significado que tiene para algunos otros autores.

Quizá ayude a clarificar este punto comparar el tratamiento de las apariciones postresurreccionales en Juan y en otros evangelios. En Mateo, tras una breve alusión de pasada a una aparición de Cristo a las mujeres que acudieron al sepulcro (28,9), se nos describe una escena en un monte de Galilea donde Jesús se aparece a sus discípulos revestido de soberanía universal, y los envía con comisión plenaria a exigir la obediencia de todas las naciones a él, su verdadero rey (28,16-20). Podemos interpretar el significado de la escena desde la perspectiva propia de Mateo. «Cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria... todas las naciones se congregarán ante él... y el Rey dirá...» (25,31ss). «Así será la consumación del mundo: el Hijo del Hombre enviará a sus mensajeros (ángeles), que recogerán de su reino todos los escándalos...» (13,41-43). En otras palabras, la escena de 28,16-20 es, en todos sus aspectos esenciales, una representación proléptica de la parusía: Cristo viene rodeado de gloria a reinar sobre todo el linaje humano. Para Mateo ésta es la significación de la resurrección. En Lucas no hay una escena semejante. Para él, las apariciones de Cristo resucitado tienen valor de prueba. Por ellas saben los apóstoles que el Señor está realmente vivo y que volverá de nuevo. Incluso la escena de la ascensión en Hch 1, a pesar de las nubes y los ángeles, dista mucho de poseer el carácter de una escena de parusía. Habla de una partida y de gloria diferida [17].

[17] Estoy en deuda aquí con la exposición de R. H. Lightfoot en *Locality and Doctrine in the Gospels* (1938). Su razonamiento de que Marcos, del cual no tenemos ningún relato de apariciones post-resurreccionales, tomó sustancialmente la idea de la resurrección que encontramos en Mateo me parece convincente, aunque no puedo seguirle en la afirmación de que Mc 16,8 es el final del libro querido por el evangelista. Estaría en consonancia con su modo de entender a Marcos suponer que éste quiso acabar su obra con una escena análoga a la de Mt 28,16-20, o que tal escena fue escrita de hecho, pero des-

Si ahora comparamos el cuarto Evangelio con los otros, observamos, por un lado, que no hay nada en Juan que se parezca remotamente a la escena de Mt 28,16-20. Ciertamente hay una escena de comisión a los apóstoles (20,23; cf. 21,16-17), pero está mucho más cerca de Mt 18,18 y no dice nada sobre predicar a las naciones. Por otra parte, en lugar de la referencia brusca a una aparición a las mujeres en Mt 28,9 tenemos el episodio de la aparición a María Magdalena (Jn 20,11-18), que es el más conmovedor de todos los relatos sobre Cristo resucitado. La misma cualidad de ternura humana posee, y en grado elevado, el apéndice (Jn 21); y está casi igualmente presente en el relato de Lucas de los dos de Emaús (24,13-32). No sólo esto; en Juan, como en Lucas, hay un interés obvio en el valor probatorio de las apariciones postresurreccionales (Jn 20,16.27.29 y así en el apéndice 21,12-13; cf. Lc 24,30-31.34-35.39.43).

Tenemos, pues, aquí dos preguntas que exigen respuesta: a) ¿Por qué Juan, a pesar de su interés prioritario por la gloria celestial de Cristo, elimina de los relatos pascuales todas las obvias sugerencias de majestad divina semejantes a las que encontramos en Mateo y subraya el elemento de sentimientos humanos?; b) ¿Por qué, el autor del «evangelio espiritual», de quien se dice frecuentemente que da a su presentación del «Jesús de la historia» un tono hiératico apenas compatible con la humanidad real, insiste tan fuertemente en el carácter cuasifísico de su resurrección? (Digo cuasifísico porque, a pesar de 20,20.27, el cuerpo de Cristo resucitado atraviesa las puertas cerradas, y él no es reconocible inmediatamente ni siquiera por sus amigos más íntimos, 20,19.14-15; y también en el apéndice, 21,4).

Sugiero que se puede dar una respuesta a estas preguntas si concedemos un peso decisivo a la doctrina de Juan de que Cristo es glorificado y exaltado en su muerte. El evangelista quiere que esto se extienda en el sentido más absoluto. No se puede concebir una exaltación más alta ni una gloria más esplendorosa que la que Cristo alcanzó en la oblación de sí mismo, puesto que es la expresión absoluta del amor divino. Esta es la gloria que tenía con el Padre antes de la fundación del mundo (17,5.24). Está velada a los ojos de los hombres por la ignominia de la cruz; pero no está velada para los que saben lo que significa realmente la «exaltación» en la cruz, y que en esa «exaltación» «ven al Hijo del Hombre subiendo adonde estaba antes» (6,62). Así, al narrar la crucifixión, el evangelista se preocupa de mantener ante sus lectores la verdad de que lo que es *prima facie* un acontecimiento en el plano de lo temporal y lo sensible —la muerte de un hombre justo condenado injustamente— es realmente un acontecimiento en el plano espiritual. A esto la resu-

---

apareció en un accidente ocurrido al autógrafo de Marcos. Ya que no se puede llegar a la certeza, ni siquiera a una fuerte probabilidad, aventuro la hipótesis de que el «final perdido» de Marcos es más probable que esté representado por el final de Mateo que por cualquier otra cosa que haya sobrevivido. A la vista de Mc 13,10; 14,9, habría debido contener algo parecido a la «gran misión» de Mt 28,19a.

rrección no puede añadir nada, porque la realidad espiritual de la resurrección está dada ya en el acto de oblación de sí mismo. Al morir, Cristo «va al Padre» (14,28; 16.10.16), y esto es *vivir* en el sentido más pleno posible (14,19). En otras palabras, la resurrección es *prima facie* una realidad en el plano espiritual y el evangelista tiene interés por mostrar que es también un acontecimiento en el plano temporal, histórico. Para que la muerte-y-resurrección de Cristo pueda constituir un acontecimiento «que hace época» para la humanidad es necesario que ocurra de hecho —que el acontecimiento total, muerte-y-resurrección juntas, ocurriera de hecho— *en este mundo*. Esto es lo que se pretende afirmar con los rasgos cuasifísicos de las apariciones postresurreccionales. Desde este punto de vista, no es la resurrección en cuanto reasunción por Cristo de la gloria celestial la que necesita ser subrayada, sino la resurrección en cuanto renovación de las relaciones personales con los discípulos. Este aspecto de la resurrección es el acentuado en los discursos de despedida (14,18-19.23.28; 16,16-22) y el tan emotivamente presentado en 20,11-23, así como en el apéndice.

Desde este punto de vista podemos entender cómo es que, aunque se declara que en el momento de la muerte de Jesús en la cruz todo está cumplido y que el torrente vivificador, que es el Espíritu (7,38), rompe ahora a brotar (19,34) para la salvación del hombre [18], es, sin embargo, necesario que el Espíritu fuera dado por el Señor resucitado a sus discípulos (20,22). *Sub specie aeternitatis,* todo está cumplido con la única y completa oblación que de sí hace Cristo. Sin embargo, hubo un momento en la historia en que los hombres recibieron el Espíritu como no lo habían recibido antes, y este momento está representado por el episodio de la «insuflación», que está firmemente anclado en la historia empírica de la Iglesia por la comisión de perdonar los pecados, comisión estrictamente relacionada con la existencia de la Iglesia en el tiempo.

Desde esta perspectiva, también, podemos tal vez entender la enigmática respuesta a María Magdalena en 20,17: «Todavía no he subido al Padre... Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios...». La reaparición «todavía no», que es tan natural y tan significativo en sus frecuentes apariciones en el libro de los signos, es sorprendente aquí, después que se ha declarado que ha llegado la hora y que todas las cosas están cumplidas. Mientras la subida o exaltación de Cristo está realizada plenamente en la cruz *sub specie aeternitatis,* no puede estar plenamente realizada en relación con los hombres y con la historia humana hasta que la resurrección, como retorno a sus discípulos, en este mundo y en un momento particular, sea un hecho establecido. Así, el proceso por el que Jesús va estableciendo un contacto renovado con sus discípulos después de su resurrección está acompañado por un proceso de subida, que sólo puede estar

[18] Es posible también que al morir «entregó» o legó el Espíritu a los que dejó tras sí, 19,30; cf. *supra,* 428.

completo (temporalmente hablando) cuando este contacto renovado esté consolidado, es decir, en el sentido de 14,15-18; 16,13-16, cuando los discípulos posean el Espíritu. Por tanto, cuando los discípulos han recibido el Espíritu mediante la «insuflación» (20,22) podemos saber que Cristo ha ascendido finalmente. Y esto parece darse por supuesto cuando Tomás es invitado a tocar sus manos y su costado [19], en contraste con María Magdalena, a quien no se le permitió tocarle [20] porque todavía no había ascendido.

En el relato de Tomás (20,26-29), de hecho nos hallamos ya en los confines de los mundos, el empírico y el espiritual. Al principio estamos todavía en el punto en que Cristo se revela en un momento particular del tiempo, en un lugar particular y a ciertos individuos históricos que han de atestiguar a las generaciones sucesivas el hecho de que él resucitó de entre los muertos en este mundo. Pero cuando Tomás le confiesa como Dios, Cristo está ya en el mundo eterno; y para los discípulos, la etapa en que era conocido con los ojos mortales ha cedido el paso a la etapa en que la fe es el medio para poseer la visión salvadora de él (cf. *supra* 193-194). Desde este momento, el grupo ya no está formado solamente por los once discípulos reunidos en aquel tiempo y lugar particulares; cada lector del Evangelio que tenga fe, hasta el fin de los tiempos está incluido en la bienaventuranza final de Cristo: «Dichosos los que sin ver creyeron». Este es el verdadero clímax del Evangelio; el resto, por muy verdadero y emotivo que sea, es mera postdata.

[19] No se dice que Tomás tocara de hecho el cuerpo del Señor ni podemos inferir de 1 Jn 1,1, «nuestras manos palparon» que se creyera que él, u otros, lo habían hecho, ya que «palpar, tocar» aquí se refiere casi con seguridad al contacto con Jesús antes de la crucifixión; pero está ciertamente implícito que Tomás podía haberlo tocado, aunque ya no sentía la necesidad de hacerlo, y puede haberse contenido por reverencia.

[20] El sentido de μή μου ἅπτου (20,17) no está totalmente exento de ambigüedad. Según una máxima gramatical bien conocida, μή con el presente de imperativo significa «deja de hacer...»; así μή μου ἅπτου podría significar «deja de tocarme», lo cual implica que María lo estaba ya haciendo. Pero el presente ἅπτεσθαι difiere del aoristo ἅψασθαι en más que el mero aspecto de la acción. Ἅψασθαι significa «tocar» (así invariablemente en Mateo y en Marcos), ἅπτεσθαι significa «coger», «agarrar», incluso «agarrarse». Μή μου ἅπτου, por tanto, podría significar: «No me agarres», sin ninguna implicación necesaria de que María lo estuviera haciendo (puesto que μή con imperativo presente puede simplemente negar el sentido específico de ese tiempo). Sin embargo, sería pedante forzar la frase a que signifique que María podía tocar, pero no debía agarrar. Parece difícil evitar la sospecha de que algún cambio respecto a lo que se denomina ἀνάβασις ha tenido lugar entre 20,17 y 20,27. De todos modos es claro que para Juan la ἀνάβασις no es un movimiento en el espacio, sino un cambio en las condiciones en que Jesús es aprehendido como el Señor glorificado y exaltado.

APENDICE

REFLEXIONES SOBRE LA HISTORICIDAD DEL CUARTO EVANGELIO

Habrá quedado claro que considero el cuarto Evangelio esencialmente como una obra de carácter teológico más que histórico. Sin embargo, el escritor ha querido presentar su teología bajo la forma literaria de «evangelio», un género creado por el cristianismo para sus propios fines. En este sentido, un evangelio consiste en una presentación del relato histórico de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, precedido por algún relato de su ministerio en palabra y obra. El cuarto Evangelio se ajusta plenamente a este patrón, y en esto difiere de toda la restante literatura contemporánea, que tiene el mismo objetivo: presentar el conocimiento de Dios que es vida eterna. En un sentido podía decirse que en el cuarto Evangelio el relato es una presentación dramática de ideas teológicas, pues los incidentes narrados, incluyendo en un aspecto los de la pasión, son tratados como «signos» o símbolos de realidades invisibles; y este carácter simbólico, como hemos visto, penetra muy profundamente en todo el esquema de la obra. Pero ésta no es una descripción enteramente satisfactoria. Al rastrear las diversas líneas de pensamiento y compararlas con ideas análogas en la teología de la misma época, hemos sido llevados una y otra vez a reconocer la *differentia* de la enseñanza de Juan en el hecho de que encuentra la realidad eterna revelada definitivamente y encarnada en una persona histórica que vivió realmente, trabajó, enseñó, sufrió y murió, con consecuencias reales y directamente históricas. La fórmula concisa de este hecho es: «el Logos se hizo carne». Debemos concluir, por tanto, que el relato es para el autor mucho más que el vehículo dramático de ideas. Su intención, como hemos dicho, es presentar el conocimiento de Dios contenido en la revelación cristiana. Pero esta revelación es, de forma distintiva y en ningún sitio más claramente que en el cuarto Evangelio, una revelación histórica. De ahí se sigue que es importante para el evangelista el que lo que narra ocurriera.

Sin embargo, en el proceso de extraer el valor simbólico de los hechos ha actuado con cierta libertad. Como muchos escritores antiguos, ha puesto en boca de sus personajes discursos que, puesto

que no solamente llevan la impronta de su propio estilo, sino también el sello de un entorno diferente de aquel en que tuvieron lugar los acontecimientos narrados, no pueden considerarse como históricos [1]. El empleo de discursos compuestos libremente para esclarecer el significado de los acontecimientos no destruye de suyo el carácter histórico del relato del cuarto Evangelio, como tampoco lo hace en Tucídides o en Tácito. Sin embargo, hay buenas razones para sospechar que, en algunos casos y en algunos aspectos, los relatos que proporcionan el marco para tales discursos pueden haber sido modelados por las ideas que se les hace ilustrar. Podemos quizá expresar la actitud del evangelista hacia la historia de esta manera. Acepta sin cualificación la tradición general respecto al ministerio, la muerte y resurrección de Jesús tal como era expresada en la predicación apostólica y pasó a las primeras confesiones de fe; y se preocupa de afirmar con todo énfasis la realidad histórica de los hechos que esa tradición transmitía. Ha reflexionado profundamente sobre el significado de la historia evangélica tomada en su conjunto. Luego vuelve sobre los detalles de la historia y busca en cada episodio particular el significado del conjunto, expresando ese significado, en parte mediante el modo de narrar los hechos, en parte mediante el orden en que éstos son colocados, y en parte por medio de discursos y diálogos cuidadosamente compuestos.

Al tratar de interpretar los hechos que narra, el cuarto evangelista no está traspasando necesariamente los límites propios de la historia. Porque la función del historiador, que no ha de confundirse con la del cronista, es exponer el curso de los acontecimientos como un proceso inteligible en el que el espíritu humano actúa sobre su entorno y éste sobre él; y esto significa a un tiempo enfrentarse a los hechos como surgiendo (por un lado) de los pensamientos y mo-

[1] La forma de discurso elegida es principalmente la del diálogo. El uso del diálogo para la transmisión de enseñanza filosófica se remonta a Platón. No hay razón para suponer que había desaparecido enteramente, a pesar de que los estoicos prefirieron la forma conocida como «diatriba». De cualquier modo, en el siglo II se hizo muy popular. Los diálogos herméticos, por una parte, y los de Luciano, por otra, son dos ejemplos claros que atestiguan la renovada popularidad del diálogo en círculos muy diferentes. El cuarto Evangelio es anterior a éstos, pero muy bien puede haber sido afectado por la misma tendencia general. Los diálogos joánicos son muy superiores a los herméticos en lo que se refiere a fuerza dramática, caracterización y vivacidad general, y a la vez poseen una seriedad y profundidad de contenido que no se pueden buscar en el brillante periodista que es Luciano. Sin duda alguna, Juan estaba bajo la influencia de los «diálogos», si es que se pueden llamar así, que se usaban para proponer la enseñanza de Jesús en la tradición representada por los evangelios sinópticos, y eran a su vez afines a las formas usadas para la conservación de la enseñanza rabínica. Pero en Juan la influencia helenística es más fuerte. El diálogo joánico, sin embargo, es una creación literaria original de la que no existe realmente un paralelo próximo.

tivos humanos, y hacer perceptible e inteligible la influencia que éstos ejercen a su vez sobre los pensamientos y motivos de los hombres, por medio de los cuales se preparan nuevos acontecimientos [2].

Desde este punto de vista, la cuestión del valor histórico del cuarto Evangelio significa preguntar: ¿en qué medida ofrece esta obra, que vuelve a narrar en un entorno nuevo de pensamiento el episodio del que surgió el cristianismo, un relato verdadero y válido de su significación en la historia?

Al formular esta pregunta tendremos que prestar aún mucha atención, como han hecho los críticos durante mucho tiempo, a una comparación del cuarto Evangelio con los sinópticos. Pero deberemos reconocer, cosa que no hicieron algunos críticos del pasado, que los evangelios sinópticos contienen también un inseparable elemento de interpretación en su relato [3]. Es naturalmente inevitable que un acontecimiento que agitó tan profundamente a los hombres (a decir de todos), y que (para la fe cristiana) poseía una significación espiritual única, impusiera a sus narradores la necesidad de relacionarlo con sus *pensamientos y sentimientos más profundos, y por supuesto con sus* creencias fundamentales sobre Dios, el hombre y el universo. Para los evangelistas sinópticos, esto significó relacionarlo con las concepciones escatológicas derivadas de la tradición religiosa judía. Para Juan significó relacionarlo con ideas más racionales, y más universales, ideas como las que hemos estudiado. La cuestión es si la significación fundamental de este acontecimiento en la historia de la humanidad (en la historia considerada como una aventura del espíritu en el dominio de la naturaleza) es expresada más adecuadamente, o menos, en un conjunto de concepciones o en el otro, o si las dos formas de expresión son complementarias una de otra, y ambas esenciales para una visión de los hechos que sea histórica en el sentido más amplio. Creo que la dirección que tomó la *Leben-Jesu-Forschung* («la investigación de la vida de Jesús») durante el siglo XIX demuestra que una rígida concentración en el relato sinóptico, excluyendo la contribución de Juan [4], conduce a una visión de los hechos empobrecida, unilateral y, a la postre, inaceptable —quiero decir de los

[2] Véase lo que he dicho en *History and the Gospel*, 25-29. Cf. Hugh Last en «Journal of Roman Studies» 39 (1949) 4: «Todas las partes implicadas hasta ahora en el debate presente estarían, creo, de acuerdo en que lo primero de que ha de ocuparse la historia son los diversos elementos —ideas, sentimientos, emociones y pasiones— que, juntos, constituyen la vida consciente de los hombres; que los acontecimientos producidos por la actividad humana son de muy poco interés excepto como claves para conocer los motivos y propósitos de los agentes; que tales motivos y propósitos son la esencia de las experiencias que el historiador ha de recrear».

[3] Cf. R. H. Lightfoot, *History and Interpretation in the Gospels* (1935).

[4] Esto llevó consigo (como era de esperar) el rechazo de los elementos contenidos en los sinópticos que a juicio de los críticos tenían reminiscencias del cuarto Evangelio: un notable *circulus in probando*.

hechos como parte de la historia[5]—. En otro lugar he intentado hacer ver que el recrudecimiento temprano en la Iglesia de un énfasis excesivo en las expectaciones escatológicas para el futuro vino a oscurecer en muchos casos el elemento de «escatología realizada» que había en el ministerio, la enseñanza, la pasión y resurrección de Cristo[6]. Juan, según parece, siguió una tradición en la que este énfasis excesivo no había llegado tan lejos. Su fórmula «viene la hora y es ahora» con el énfasis sobre el «es ahora», sin excluir el elemento de futuro, no es simplemente, a mi juicio, una aguda definición teológica, sino que es esencialmente histórica y probablemente representa la enseñanza auténtica de Jesús tan verazmente como pudiera hacerlo una fórmula. Si esto es así, la conclusión que se impone es: una presentación del ministerio de Jesús ampliamente dominada por esta sentencia no puede carecer de valor histórico.

Sin embargo, sigue siendo todavía una parte de la tarea del historiador tratar de descubrir (según la frase frecuentemente citada de Ranke) *wie es eigentlich geschehen ist*, «cómo ocurrieron realmente las cosas». ¿En qué medida y bajo qué condiciones puede utilizarse el cuarto Evangelio como un documento para el historiador en este sentido?

La respuesta a esta pregunta depende de las fuentes de información de que dispuso el evangelista, si suponemos (como creo que podemos suponer, a la vista de lo que se ha dicho) que intentaba referir lo que ocurrió, a pesar de lo libre que se pudo sentir para modificar el relato de los hechos con el fin de poner de relieve el significado.

En primer lugar, puede demostrarse que ha seguido el amplio esquema general del ministerio, muerte y resurrección de Jesucristo que suponen los evangelios sinópticos, es reproducido en la predicación apostólica en los Hechos y está atestiguado hasta cierto punto en las epístolas paulinas[7]. Tenemos razones para creer que este esquema es primitivo, y por su fidelidad a él el evangelista da pruebas de su intención de exponer el significado de *hechos* y no de inventar un drama.

En el modo de rellenar este esquema en los otros evangelios observamos una diferencia entre el tratamiento del relato de la pasión

---

[5] Un gran historiador de las ideas, A. S. Carlyle, me aconsejó hace muchos años que no descuidara la «historia implícita» contenida en las epístolas paulinas y en el cuarto Evangelio; y la observación ha resultado fructífera para mí.

[6] Cf. *Las parábolas del Reino*, 42-109. El término, no del todo afortunado, «escatología realizada» puede servir como etiqueta. Las enmiendas que se han sugerido respecto a él para evitar malas interpretaciones son la «escatología inaugurada» del profesor Georges Florovsky y la «sich realisierende Eschatologie» del profesor Joachim Jeremias, que me gustaría traducir al inglés, pero no puedo.

[7] Cf. mi obra, *The Apostolic Preaching and its Developments* (1936), especialmente 164-175 (en ediciones posteriores, pp. 65-73; trad. española *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid 1974).

y el del ministerio. El relato de la pasión es continuo y detallado, con la sucesión de los episodios bien marcada y con escasas variaciones entre las distintas versiones. El relato del ministerio, en cambio, es en gran medida discontinuo y episódico, y el orden es alterado con libertad. Estos fenómenos concuerdan con la opinión de que el núcleo esencial de un «evangelio» como tal es un relato de la pasión con una introducción que podía ser ampliada a voluntad con una variada selección de material y que no sería un orden fijo. Esto mismo es cierto para el cuarto Evangelio. El relato de la pasión sigue el esquema establecido. El relato anterior muestra incluso una dosis de libertad mayor de la que muestran los otros evangelios.

El orden actual de los acontecimientos, tal como aparecen incluso en Marcos, no puede ser considerado ya como estrictamente cronológico. En cierta medida es siempre tópico, y está sujeto al esquema más o menos arbitrario de ordenamiento preferido por cada evangelista particular [8]. El cuarto evangelista se sitúa más libremente que los otros ante cualquier clase de ordenamiento cronológico. Como hemos visto, la construcción del libro de los signos está dictada por el orden de las ideas. Por tanto, perderíamos el tiempo intentando armonizar el orden de Marcos con el de Juan directamente, mediante expedientes pueriles como, por ejemplo, la suposición de que el templo fue purificado dos veces, o intentando encajar los movimientos entre Galilea y Jerusalén dentro de un esquema cronológico preciso. En la medida en que se puede echar mano del cuarto Evangelio para determinar el orden de los hechos, esto ha de ser examinando episodios aislados y párrafos que sirven para unirlos, por separado, según sus méritos, e intentando determinar, partiendo de indicaciones internas, sus relaciones probables en el tiempo.

Es verdad, sin embargo, que en una parte del Evangelio, 6,1-7,1, nos parece tener una especie de sombra del orden de Marcos en la secuencia de los episodios, que pueden catalogarse como sigue:

Multiplicación de los panes (6,1-13; cf. Mc 8,1-9) [9].
Petición de un signo (6,30; cf. Mc 8,11).
Dicho críptico sobre el pan (6,32ss; cf. Mc 8,14-21).
Confesión de Pedro y predicción de la traición (6,68-71; cf. Mc 8,27-31).
Retraimiento en Galilea (7,1; cf. Mc 9,30).

[8] Sin embargo, creo que la tendencia a tratar el orden de Marcos como totalmente arbitrario ha ido a veces demasiado lejos. Véase mi artículo, *The Framework of the Gospel Narrative*: «The Expository Times» 43 (1931/2) 396-400.

[9] Pero el relato joánico de la multiplicación de los panes corresponde (en algunos aspectos, incluidos los números) a Mc 6,34-44, y está seguido, como éste, por el de la marcha sobre el mar ,Jn 6,16-21; Mc 6,47-51); lo cual exige una pausada consideración.

En Marcos y Juan a la vez ocurre que esta secuencia de episodios está seguida por el abandono final de Galilea [10]. El grado y la índole de significación que han de atribuirse a esta coincidencia van unidos a la cuestión de si Juan utilizó o no a los sinópticos como fuente. Durante muchos años, en el pasado, una mayoría de críticos sostuvieron casi como un dogma la opinión de que los utilizó —o al menos a Marcos—, alterándolos según motivos especiales suyos. Dado que las «alteraciones» son a veces tan drásticas, el dogma contribuyó a proyectar una nube de descrédito sobre el relato de Juan. Sin embargo, esta opinión, se apoyaba en un supuesto que ordinariamente no era confesado y del que quizá el crítico apenas era consciente: que los escritos del cristianismo primitivo deben haber formado una serie de documentos en dependencia literaria unos de otros. Ahora se reconoce ampliamente que el factor principal de perpetuación y propagación de la fe cristiana y de la historia evangélica fue la tradición oral en sus diversas formas. Por tanto, no existe *a priori* una fuerte presunción de que las semejanzas en los documentos cristianos primitivos sean debidas a dependencia literaria. La presunción está más bien en la otra dirección. Una serie de datos específicos de varias clases (que no es necesario enumerar aquí) nos ha llevado a reconocer fuentes documentarias tras los evangelios sinópticos (aunque quizá no sean tan extensas como en un principio se creyó). Los datos verdaderamente denunciadores de la existencia de relaciones documentarias entre Juan y los sinópticos se revelan singularmente escasos una vez abandonada la presunción en favor de tales relaciones. La impresión, a primera vista, es que Juan, al menos en gran medida, trabaja independientemente de otros evangelios escritos [11].

No estoy discutiendo en esta obra la cuestión de la paternidad literaria del cuarto Evangelio. No me recataría de decir que es imposible la hipótesis de que el relato de Juan se basa en reminiscencias personales, transformadas a través de las experiencias cambiantes de una vida larga, según el modo imaginado por Browning en *A Death in the Desert*. No sabemos qué efecto pueden haber producido en un judío palestinense —e incluso en un pescador galileo—, de mente ágil y emprendedora, muchos años de intercambio activo con círculos helenísticos. Pero algunos de los datos que se han aducido en favor de la hipótesis de que el autor fue un testigo presencial deben ser sometidos a un fuerte descuento. En favor de la hipótesis de un testigo presencial se aducen, por ejemplo, la convincente caracterización y la dramática actualidad de partes del Evangelio. Ahora bien, dos de los pasajes que más llamativamente ostentan estas cualidades son presentados por el mismo evangelista como ocasiones en que no

[10] Cf. mi artículo, *The End of the Galilean Ministry*: «The Expositor», 8.ª serie, 22 (1921) 273-291.

[11] Cf. P. Gardner-Smith, *St. John and the Synoptics* (1938), un libro que al menos muestra cuán frágiles son los argumentos con los que se ha «probado» que Juan depende de los otros evangelios y hace una enérgica defensa de su independencia.

estaba presente ningún testigo presencial: la conversación con la samaritana [12] y el interrogatorio ante Pilato [13]. Existen, además, indicaciones que parecen apuntar a la utilización de material ya existente. Creo que fue Eduard Meyer el primero en señalar que el modo extremadamente artificial como se hace que la curación en Betesda conduzca al discurso de 5,19ss es mucho más fácil de explicar si el evangelista estaba utilizando un relato que había llegado hasta él (por cualquier conducto) que si estuviera componiendo libremente —o podemos añadir, recogiendo lo que él mismo había presenciado—; y la misma observación puede hacerse en otros lugares. Sin pronunciarnos dogmáticamente sobre cuestiones que sería descabellado pretender resolver sobre la marcha podemos decir que es una hipótesis razonable la de que el evangelista nos está dando una versión de la tradición oral según había llegado hasta él, conteniendo a veces material que llegó a Marcos o a los otros por canales distintos, a veces material de carácter similar, que puede suponerse haber pertenecido al mismo depósito general, y a veces material de un carácter tan diferente que es difícil establecer una comparación.

Si, admitiendo esta hipótesis, comenzamos (como es justo) por el relato de la pasión, encontramos un pasaje largo y muy elaborado en que las líneas principales de la narración se ajustan indudablemente, como hemos señalado, al esquema-tipo tradicional. Sin embargo, la variación en los detalles es considerable, y la dosis de semejanza verbal con los sinópticos es casi la mínima posible para que pueda decirse que se narra la misma historia. Ciertamente, la semejanza no llega al mínimo requerido ordinariamente para probar una dependencia literaria. Señalábamos antes cómo los pasajes en que se pueden reconocer de forma clara motivos de Juan son breves y relativamente pocos, y más bien parecen haber sido insertados en un relato ya compuestos que haber determinado el curso del relato. El carácter del conjunto parece consistente con una versión independiente de la tradición oral, paralela a la de Marcos, y con la tradición, desconocida de Marcos, que a mi juicio constituye la base principal del relato de la pasión de Lucas. A la luz de esta hipótesis debe ser examinado y estimado el relato joánico de la pasión, no como una manipulación tendenciosa del impecable relato de Marcos, sino como un re-

[12] Sólo dos personas conocían esta conversación. Encuentro imposible imaginar una situación en que cualquiera de ellas la hubiera repetido en esta forma. Si se replicara que cualquiera de ellas podía haber contado al evangelista en términos generales de qué trató la conversación, me vería obligado a señalar que el color dramático —todo lo que antes se invocaba para probar que el relato procedía de un testigo presencial— seguiría siendo en ese caso una creación del evangelista.

[13] Supongo que el secretario de Pilato estaría presente; pero sugerir que éste más tarde se hizo cristiano y refirió la conversación no sería reconstruir la historia, sino inventarla a base de pura fantasía; y no creo que a nadie se le ocurra argüir que el centinela de la puerta, reclutado quién sabe dónde, pero difícilmente de entre la *intelligentsia*, reprodujo de memoria esta narración altamente inteligente y vívida.

presentante de una línea distinta de tradición, que puede compararse con Marcos, con la posibilidad de que pueda ser inferior a Marcos en algunos aspectos y superior en otros [14].

El examen de otros relatos debe hacerse de modo semejante en cada caso según sus méritos. Algunos de ellos evidentemente narran episodios recogidos también en los sinópticos; por ejemplo, la multiplicación de los panes, el caminar sobre las aguas, la purificación del templo, la unción en Betania y la entrada triunfal. Otros, posible o probablemente; por ejemplo, la curación del hijo del funcionario real. Otros, a su vez, reproducen tan de cerca esquemas de relatos que nos son familiares por los sinópticos, que podemos con razón considerarlos como tomados del mismo depósito general; por ejemplo, la curación en Betesda. Tenemos, por fin, esos relatos que, tanto en forma y esquema como en contenido, parecen ser peculiares de la tradición joánica; por ejemplo, la resurrección de Lázaro y la reunión del Sanedrín. Al examinar cada uno de ellos, es deseable que se preste atención no sólo a las semejanzas y divergencias verbales y lingüísticas, sino también a la forma o esquema, que puede tener mucho que decir sobre la configuración del relato particular en la etapa oral.

De modo semejante, incorporados en los discursos y diálogos, que son ciertamente una creación original del evangelista, encontramos dichos que a veces parecen ser formas variantes de dichos conocidos por los sinópticos, y en otras ocasiones parecen haber sido acuñados según esquemas de los que los sinópticos contienen también ejemplos. Estos resultan mucho más significativos cuando encontramos una serie de dichos de esta clase, serie que posee cierta semejanza con las secuencias de dichos en los sinópticos, que algunos consideran como representantes de una etapa muy primitiva en la transmisión de los dichos de Jesús (anteriores a las colecciones de dichos comparativamente voluminosas, tales como la hipotética «Q»). Tales secuencias, por ejemplo, parecen darse en Jn 4,32-38; 12,24-26; 13,13-20.

Al examinar estos pasajes, tanto narrativos como didácticos, debemos preguntar siempre en qué medida los conceptos específicamente joánicos (señalados frecuentemente por el uso de un vocabulario cuasitécnico) han actuado para producir la forma del relato o el dicho. Esa es la razón por la cual un examen detallado del pensamien-

[14] La fecha en que Juan sitúa la crucifixión ¿es más o menos probable que la de Marcos? Se puede discutir libremente la cuestión sin ninguna presunción necesaria a favor de Marcos. También para Juan la acusación política contra Jesús es la que decidió claramente su suerte. En otro lugar ha hecho que Caifás subraye explícitamente el peligro político que suponía su ministerio («Vendrán los romanos y destruirán nuestro lugar y nuestra nación»), así como en otra ocasión recuerda un intento abortado de hacerlo rey. Según principios generales, ¿es más probable que Marcos, que escribe casi al pie de las murallas del palacio imperial de Roma, haya suavizado la sugerencia de que era un caso de «otro rey, cierto Jesús», o que Juan haya acentuado gratuitamente esta nota política altamente peligrosa en un relato en que anteriormente no era prominente?

to de Juan, como el que hemos intentado aquí, es un preliminar indispensable para cualquier estimación del elemento histórico en el Evangelio. Incluso cuando tenemos una idea suficientemente clara y comprensiva de lo que son realmente los tipos de pensamiento y expresión distintivamente joánicos, la tarea de valorar las formas de las diversas unidades es delicada; creo, sin embargo, que no es una tarea de la que no cabe esperar absolutamente nada. Donde tenemos unidades que presentan la apariencia de haber sido estructuradas independientemente de los motivos especialmente joánicos, podemos colocarlas provisionalmente en el haber de una rama o canal especial de la tradición oral.

Otra pregunta que es preciso formularse es hasta qué punto un pasaje dado, aunque no refleje claramente los conceptos teológicos o el vocabulario del autor, puede, no obstante, haber sido moldeado por intereses especiales en el sitio donde el Evangelio fue escrito, esto es, según pienso estamos justificados a decir, en Éfeso. Creo que hay al menos un elemento en el relato que no puede haberse debido a una tal influencia moldeadora: los datos topográficos. Todos los intentos que se han hecho para extraer un significado simbólico profundo [15] de los nombres de Sicar, la ciudad de Efraín, Betania al otro lado del Jordán, Enón junto a Salín, de Caná y Tiberíades, o también Cedrón, Betesda (o Bezatá) [16] y Gábbata, son desesperadamente fantásticos; y no hay razón para suponer que una topografía ficticia [17] incrementaría de algún modo el atractivo del Evangelio para un público efesio. No se puede suponer razonablemente que los nombres, tanto si podemos como si no podemos situarlos en el mapa, penetraron en el Evangelio por otro camino que el de una tradición que asociaba ciertos episodios de la vida de Jesús (o de Juan Bautista) con estos lugares.

Puede tener, por tanto, cierta significación el hecho de que la mayoría de los topónimos que aparecen en Juan, pero no en los sinópticos, pertenezcan al sur de Palestina. Los únicos dos nombres nuevos en Galilea son Tiberíades y Caná, en tanto que Corozaín, Naín, Decápolis, Gedara (o Gerasa o Guerguesa), Cesarea de Filipo,

---

[15] A Siloé, es cierto, se le da un significado simbólico; pero esto hace de él una excepción. Sería posible conceder que en este caso el evangelista introdujo un nombre por razones simbólicas; pero creo más probable que su descubrimiento de la etimología del nombre de Siloé fue una pieza afortunada de erudición, como algunas de las etimologías de Filón.

[16] Joachim Jeremias, *Die Wiederentdeckung von Bethesda*, 1949, ofrece una sólida defensa de la originalidad de la forma Βηθεσδά y de la identificación del lugar.

[17] No creo que pueda razonablemente compararse con los περίοδοι ficticios que gozaban de cierta boga. La sugerencia de que estos nombres representan una especie de manual de peregrinos es, ateniéndonos a los documentos que poseemos, anacrónica; y en cualquier caso, ¿cuál podía ser el motivo de dirigir los peregrinos a Enón junto a Salim, a no ser que hubiera una tradición previamente establecida de que Juan bautizó allí?

así como Tiro y Sidón, están ausentes del cuarto Evangelio. No puedo ver ningún motivo teológico para esta diferencia, ni puedo pensar que el lector de Efeso conocía o tenía interés por la situación geográfica de estos lugares. La conclusión natural es que la tradición de la que se nutría el cuarto evangelista tenía alguna asociación originaria con el sur de Palestina. Si es así, el hecho podría también dar razón de una cierta perspectiva sureña, o incluso metropolitana, que ha sido señalada con frecuencia.

Trabajando en esta dirección, creo que podrían sacarse algunas conclusiones probables sobre la tradición precanónica que está detrás de las afirmaciones *prima facie* históricas del cuarto Evangelio. Si resultase posible identificar esta tradición, tendríamos en la mano un material que podríamos comparar con nuestros otros datos, sacados de los evangelios sinópticos o de fuentes totalmente ajenas a los evangelios. Mediante este estudio comparativo de las diversas corrientes de tradición podemos esperar avanzar en nuestro conocimiento de los hechos a los que todas ellas hacen referencia.

I. IN SCRIPTVRIS VETERIS TESTAMENTI

Génesis

1,2: 54, 220
1,6: 55
1,7: 313
1,26: 58
2,3: 321s
2,6: 313
2,7: 225, 232
2,8: 82
2,9: 151
3,19: 76
3,20: 246
4,26: 82
5,1: 82
6,3: 226, 230
6,12: 72
12,1: 76
14,18: 300
15,9-20: 215
16,4-16: 263
16,6: 151
19,30-38: 263
20,11: 93
24,1: 264
25,1-6: 263
28,12: 249s
32,10: 182
40,13: 377
40,19: 377
42,2: 83
47,29: 182

Exodo

3,14: 75
4,22: 257, 273
12,5: 235s
12,46: 238, 427
15,2: 106
15,11: 326
15,25: 95
16,15-21: 337
20,2: 325
23,20: 71,81
25,22: 323
28,26: 215
30,34: 151
34,29ss: 214

Leviticо

23,38: 321

Números

9,12: 238, 427
16,5: 170
20,17-20: 301
21,9: 307
21,13-14: 308
27,16-17: 72
35,30: 89

Deuteronomio

4,4: 73, 158
4,24: 231
8,15: 313
8,16: 313
10,18: 95
14,1: 273, 279
16,18: 91
17,6: 89
18,15: 244
19,15: 89
31,14: 89
32,20: 273
32,25: 273
32,29: 325
34,10: 169

Jueces

6,34: 220
14,6: 220

1 Samuel

2,3: 163
2,12: 166
3,7: 172
8,7: 258
11,6: 221
15,25: 237
17,44: 340
19,20-24: 220
20,15: 156

2 Samuel

2,6: 183
7,14: 257
7,23: 105
12,10: 156

1 Reyes

22,14: 258
22,21: 221

1 Crónicas

28,9: 172

2 Crónicas

32,8: 230

Nehemías

9,13: 183
9,33: 182

Ester

2,9: 183
2,17: 183

Job

20,20: 161
33,28: 209
36,12: 166
39,24: 189

Salmos

2,7: 256s, 274
8,5: 245
8,7: 245
9,19: 156
18(19): 272
19,8: 94
21(22),19: 238
21(22),23: 104, 107
22(23),1: 71
24(25),5: 182
24(25),10: 183
26(27),1: 70, 210
26,2: 340
26(27),5: 351
28(29),3: 345
32(33),6: 79, 272
33(34),4: 376
33(34),21: 238, 424
35(36),10: 172, 209
35,11: 209
36,10: 38
36(37),20: 375
38(39),21: 427
45(46),11: 176
54(55),23: 156
55(56),5: 230
55(56),14: 209
66 (67),3: 380
68,5: 303
68(69),10: 303
68(69),22: 238, 303, 427
68,26: 303
76(77),20: 345
77(78),24: 336
77(78),25: 336
78(79): 168
78,2: 340
78(79),6: 162, 165
79(80): 411
79(80),9-15: 146
79(80),18: 249
80,3: 105
81(82),6: 269, 273
84,5: 89
84(85),11: 183
86(87),4: 172
88(89),7: 326
88(89),15: 183
90(91),15: 106
91,14-15: 104
91,15: 105
95(96),10: 436
98(99),5: 376
98(99),9: 376
101(102),19: 351
103(104),4: 221
103(104),29-30: 221
106(107),32:376
109(110),1: 245
111(112),9: 375
117(118),28: 376
118,25: 105
118(119),89: 272
118(119),105: 272
118(119),142: 183, 270
118(119),160: 183
119,89: 184
124(125),1: 156
138(139),1-2: 169
138(139),5: 170
138(139),10: 170
138(139),13: 170
138(139),23: 170
144(145),1: 376
144(145),18: 182

Proverbios

1,29: 277
3,3: 183
3,19: 276
4,22: 94
6.23: 96
8,22ss: 96s, 276
8,30: 97, 276
8,35: 277

9,5: 95, 337
14,22: 183
15,27: 183
16,6: 183
20,22: 183
25,21: 95
28,19: 95

Eclesiastés

12,7: 428

Cantar de los Cantares

1,3: 96

Isaías

1,3: 166
2,3: 271
4,6: 351
5,1-7: 146
5,8-10: 166
5,11-12: 166
5,13: 166
6,1: 175
6,8: 258
6,9-10: 380
7,9: 189
9,6-7: 90
9,7: 102
11,3: 91
12,3: 94, 349s
12,41: 264
14,14: 327
26,13: 172
28,16: 189
31,3: 230
40,5: 398
40,6-7: 230
40,25: 326
42,8: 106
43,10: 106
43,10-11: 176
43,25: 105
44,6: 99
45,18: 105
47,8: 161
48,12: 105
49,3: 249s
49,5: 250
49,6: 250
49,9: 250
49,9-10: 250
49,23: 176
52,3: 236
52,6: 104s
52,12: 377
52,13: 250s, 375
52,13-53,12: 242, 380
53: 237, 239
53,1: 380
53,3: 161
53,6-12: 236
53,7: 235s, 239s, 242
53,7-8: 251
55,1: 94
55,10-11: 267
56,7: 302
57,16: 221
58,8: 213
59,8: 162
60,1-3: 213
60,16: 176
60,19: 213
63,9: 105

Jeremías

1,5: 169
1,10: 258
2,13: 71, 148
2,21: 146, 148, **181**
4,3: 164
7,11: 302
9: 166,168
9,3: 166, 172
9,5: 166, 172
9,23: 258
9,24(23): 172, **177**
10,25: 165
11,16: 411
11,18: 163
12,3: 169
16,21: 104
17,9: 121
31,33: 172
38,34: 172, 398

Ezequiel

1,28: 175
4,1-3: 150
8,4: 175
25,14: 161
32,4-6: 340
34: 358s
34,3: 359
34,8: 359
34,12-13: 368
34,17: 361
37,25: 90
37,27: 398
47,1ss: 349s

Daniel

2,11: 230
4,29: 176

7: 246s, 249
7,13: 136, 245
7,13-27: 59
9,25-26: 98
12,2: 153, 156

Oseas

1,10: 273
4,1: 183
5,3: 169
6,2-3: 171
8,2: 172
9,7: 220
10,12: 164
11,1: 257

Amós

3,2: 169
3,7: 258

Miqueas

4,2: 271
5,2: 101

Nahún

1,7: 170

Sofonías

3,4: 220

Zacarías

6,12: 82
9,9: 370
12,10: 238, 427
13,1: 350
13,7: 359
14: 350s
14,8: 349
14,21: 302

Malaquías

2,6: 183
3,1: 351
3,19: 351

II. IN APOCRYPHIS

Tobías

4,6: 182
13,6: 182

Sabiduría

2,18: 256
7,22: 277
7,25: 277
7,26: 277
7,27: 47, 79, 277
7,29-30: 277
8,1: 277
9,2: 276
9,4: 276
9,13-17: 57
10ss: 278
10,9-10: 278
11,1-4: 278
11,8: 278
12,2: 188
13,1ss: 165
16,6: 307
18,15-16: 267

Eclesiástico

7,33: 183
24: 96
24,6: 277
24,8: 277
24,23: 96
40,17: 183

2 *Macabeos*

7,9: 154
7,14: 154
9,12: 326

III. IN SCRIPTVRIS NOVI TESTAMENTI

Mateo

1,21: 241
3,17: 270
4,14-16: 385
5-7: 392
5,1ss: 334
5,8: 175
5,9: 273
5,11-12: 412
5,14: 211
5,47: 267
6,13: 417
7,7-8: 393
9,35-10,1: 317
9,35,10-16: 392
9,37-38: 392
10,17: 393
10,17-25: 412
10,17-40: 392
10,18-20: 392
10,24: 394
10,28: 393
10,28-33: 392
10,39: 155
10,40: 248, 382, 394
11,3: 233
11,6: 342
11,25ss: 343
11,27: 174
11,29: 394
12,28: 317
13,41-43: 439
13,57: 342
15,12: 342
15,29: 334
16,16: 257
16,25: 155
18,3: 305
18,6: 191
18,8: 429
18,12-14: 145
18,18: 429, 440
19,28: 305
21,9: 233
25,31ss: 439
25,40: 248
27,42: 99
27,48: 303
27,50: 383
28,9: 439s
28,9-10: 430
28,16: 334, 430
28,16-20: 439s.
28,18: 398
28,19: 284, 440

Marcos

1,1-11: 295
1,1-15: 294
1,4-15: 296
1,8: 429
1,14-15: 382
1,24: 233
2,13-3,6: 354
2,16-17: 320
2,22: 300
3,11: 383
3,13: 334
4,17: 412
5,5: 383
5,7: 383
6,3: 342
6,7-11: 392
6,34-44: 447
6,42-43: 334
6,46: 334
6,47-51: 447
7,17-23: 391
8,1-9: 447
8,8: 334
8,11: 447
8,14-21: 447
8,27-31: 392, 447
8,29: 393
8,29-31: 295
8,29-33: 416
8,30-31: 245
8,31-33: 392
8,34: 367
8,35: 155
9,12: 392
9,24: 383
9,28-29: 391
9,30: 447
9,30-32: 392
9,33-37: 394
9,33-50: 392
9,37: 394
10,28-31: 416
10,32-34: 385, 392
10,35-45: 392
10,38-40: 416
10,42-45: 394
10,45: 395
10,47: 383
11,9: 233, 383
11,27-12,12: 354
13,2: 303
13,3ss: 391
13,5-23: 392

13,8: 397
13,9: 393
13,9-11: **395**
13,9-13: 392
13,10: **440**
13,11: 392
13,13: 395
13,22: 101
13,26-27: 392
14,1-2: 367, **388**
14,9: 440
14,18-21: 392
14,25: 148
14,26-31: 392
14,27: 359, 393
14,29-31: 416
14,41-42: 408
14,48-49: 427
14,58: 303
14,61: 257, 361, 426
14,61-62: 245, 295
14,62: 245, 426
14,62-64: 408
14,64: 361
15,13-14: 383
15,32: 99
15,39: 426
16,8: 439

Lucas

1,47: 242
2,11: 242
4,34: 233
6,20-49: **392**
6,22: 393
6,40: 394
7,19: 233
7,36-39: **370**
9,1-6: 392
9,24: 155
9,51: 385
10,1-2: 317
10,1-16:392
10,16: 248, 382, 394
10,21ss: 343
10,22: 174
11,9-10: 393
11,20: 317
12,2-12: 392
12,4: 393
12,51-53: 353
13,31-35: 385
13,35: 233
15,4-7: 145
17,33: 155
17,34-35: 353
22,27: 394
22,33-34: 404
22,53: 408
24,13-32:440
24,30-31: 440
24,34-35:440
24,39: 440
24,42: 430
24,43: 440

Juan

1: 294-298
1,1-3: 53, 271
1,1-18: 271-287, 294-296
1,2: 231, 434
1,3-4: 210
1,4: 84, 271, 319
1,5: 53, 118, 149, 258
1,5-10: 210
1,7: 53, 193
1,9: 53, 67, 70, 96, 210
1,9-12: 271
1,9-13: 283
1,10: 165s
1,11-12: 403
1,12: 118, 191s, 274, 284
1,13: 67, 229, 263, 274, 284, 306
1,14: 175, 212ss, 271, 274, 285, 338
1,14-17: 183
1,15: 383
1,17: 89, 94, 183, 275, 297
1,18: 41, 84, 175, 262, 264, 271, 397
1,19-49: 328
1,19-51: 294-296
1,21: 243
1,23: 294
1,26: 147, 311
1,29: 235, 424
1,29-34: 294
1,30: 285
1,31: 311
1,32: 312
1,32-33: 228
1,32-34: 45
1,33: 147, 228, **311s, 429**
1,34: 53, 233
1,36: 235, 424
1,37-51: 391
1,41: 233, 241
1,45: 233,252, 263
1,49: 99, 233
1,51: 233, 249s
2,1-10: 299
2,1-11: 299s
2,1-12: 95, 147
2,1-4,42: 299, 317
2,4: 365
2,6: 402
2,6-10: 94
2,7: 301

2,10: 95
2,11: 214, 365, 388
2,13: 369, 386
2,14-19: 299
2,19: 303
2,19-21: 353
2,19-22: 268
2,20: 340
2,21: 304, 315, 349
2,21-22: 303
2,22: 190, 371
2,23: 191s
2,24: 187
3,1-10: 305, 329
3,1-21: 387
3,3: 67
3,3-5: 262
3,3-8: 389
3,4: 67
3,5: 229, 306, 310, 314, 357, 387, 402
3,5-6: 413
3,5-8: 314
3,6: 118, 261, 297, 306
3,8: 67, 228, 230, 306
3,11: 176, 307, 329, 330, 356, 387
3,11-12: 307
3,11-21: 310
3,12-13: 376
3,12-15: 376
3,13: 118, 248, 252, 262, 338, 386, 388, 402, 429
3,13-14: 251
3,13-15: 342
3,13-16: 433s
3,14: 250, 375
3,14-15: 353
3,15-17: 352
3,16: 40, 204, 309, 328, 371, 406
3,16-21: 344, 381
3,17: 53, 216, 309, 371
3,17-21: 324, 352
3,18: 191s
3,18-21: 435
3,19: 211, 403
3,19-21: 217, 357, 389
3,20: 435
3,21: 182, 305
3,22: 311:
3,22-26: 312, 357
3,22-36: 309, 341, 357
3,25: 313, 402
3,25-30: 310
3,25-36: 329, 387
3,26: 311
3,26-36: 387
3,31: 305
3,31-34: 329
3,31-36: 312, 382, 387
3,32: 176, 329s
3,34: 228, 309, 312, 388, 429, 437
3,35: 202, 258, 356, 389, 402, 406
3,36: 158, 312, 381, 387
4,1-2: 312
4,6-7: 434
4,7-27: 312
4,10: 71
4,10-15: 340
4,12-14: 94
4,13-14: 402
4,14: 53, 71, 155, 250, 349, 428
4,18: 178
4,19: 259, 316, 335
4,20-21: 314
4,21: 190, 315
4,22: 298
4,23: 229, 261, 315, 337
4,23-24: 182, 301
4,24: 230
4,25: 98, 315
4,27-42: 315, 387
4,28-30: 316
4,31: 316
4,31-38: 391
4,31-42: 341
4,32-34: 387
4,32-38: 450
4.34: 67, 258, 389, 409, 437
4.34-38: 392
4,35: 316s
4,35-36: 372
4,36: 155
4,37: 178, 268
4,39: 268, 316
4,42: 242, 371
4,44: 352
4,46: 369
4,46-5,47: 319-333
4,47: 319
4,48: 150
4,49: 319
4,50: 330
4,50-51: 319
4,53: 193, 319
5,1: 369, 386
5,1-9: 401
5,1-18: 388
5,9ss: 319
5,10-18: 401
5,16-18: 353
5,17: 39, 202, 321
5,17ss: 259, 340
5,17-30: 340
5,18: 212, 357
5,19: 202, 327, 356, 449
5,19-20: 406, 409
5,19-30: 321, 323, 327, 381, 387, 389, 416
5,19-31: 388

5,19-40: 401
5,19-47: 364, 381
5,20: 53, 202, 399
5,21: 319, 324
5,22: 260
5,23: 382
5,24: 53, 158, 268s, 319, 324, 330, 332, 338, 382, 413
5,24-25: 157, 364
5,24-29: 364s
5,26: 202, 285
5,26-27: 327
5,27: 216, 258, 260, 324, 352, 364, 435
5,28: 324, 365
5,28-29: 156s, 338, 364ss
5,29: 156
5,30: 216, 260, 321, 352
5,31-32: 176
5, 31-47: 328
5,32: 329
5,32-40: 388
5,33-35: 329
5,34: 53
5,35: 211
5,36: 212, 437
5,37-38: 176, 269
5,38: 338
5,39: 73, 94, 155, 329
5,39-47: 260
5,40: 339
5,41: 213, 330
5,41-47: 381, 388, 401
5,43: 258
5,44: 213, 330, 373, 381
5,45-47: 331
5,46: 190
5,47: 342
6: 334-345
6,1-3: 334
6,1-4: 369
6,1-13: 447
6,1-23: 401
6,1-7,1: 447
6,4: 238, 369
6,12: 335
6,14: 243, 335
6,15: 334, 377
6.16-21: 447
6,17: 53
6,24-59: 401
6,26-34: 336
6,26-59: 388
6,27: 155, 335, 387
6,27-34: 340
6,30: 101, 303, 447
6,32: 95
6,32ss: 447
6,33: 157, 338:
6,35: 250, 338, 349, 410
6,36: 175, 193, 338
6,36-59: 341
6,37-40: 340, 432
6,38: 389
6,38-39: 409, 437
6,39: 432
6,40: 175, 339, 342, 371, 382
6,41: 338
6,44: 171
6,46: 175, 264, 339, 397
6,46-47: 193
6,47: 158
6,50: 339
6,51: 159, 242, 353, 360, 364, 389, 437
6,51-59: 339-341
6,52: 360
6,53: 340
6,54: 157, 158, 364, 365, 366, 402
6,55: 178, 387, 428, 437
6,56: 340
6,56-57: 203
6,57: 202, 253, 259, 316, 388, 398, 416
6,58: 159
6,59: 335, 341
6,60-61: 260
6,60-65: 401
6,60-71: 341, 357, 388
6,62: 175, 248, 251, 386, 402, 429, 440
6,63: 94, 217, 229, 269, 271, 337, 341s, 387, 437
6,64: 344
6,66: 260
6,66-71: 391, 401
6,67: 345
6,67-71: 392
6,68: 269, 387, 437
6,68-69: 393
6,68-70: 344, 416
6,68-71: 447
6,69: 176, 187, 233, 398
6,70: 176, 357
6,70-71: 344
7-8: 346-357, 361ss
7,1: 347, 356, 447
7,1-10: 346
7,1-14: 26
7,3-4: 351
7,4: 348, 366, 371
7,5: 191
7,6: 365
7,10: 348, 386
7,11-13: 346
7,12: 353
7,13: 347
7,14: 386

7,14-24: 346
7,16: 348
7,16-17: 167
7,18: 213, 373
7,19: 89, 93, 347
7,20: 348, 355
7,22-24: 90
7,23: 89
7,24: 349, 352
7,25: 347
7,25-27: 353
7,25-36: 346
7,25-44: 100
7,27: 100, 167
7,27-28: 261
7,28: 101, 348, 383
7,28-29: 174
7,29: 348
7,30: 347
7,31: 101, 348
7,31-32: 353
7,32: 347
7,33: 354
7,33-34: 348, 353, 404
7,35: 353
7,37: 383
7,37-38: 348s
7,37-44: 346
7,38: 167, 437, 441
7,38-39: 311, 428, 437
7,39: 214, 228, 374, 387, 397, 402, 429
7,40: 243, 335
7,40-43: 353
7,40-52: 348
7,42: 101
7,43: 355
7,44: 347
7,45: 348
7,45-46: 348
7,45-52: 346
7,49: 90
7,51: 89
7,53-8,11: 166, 346
8,12: 53, 96, 118, 167, 210s, 217, 250, 285, 348, 357, 385, 410
8,12ss: 212
8,12-14: 71
8,12-16: 215
8,12-20: 346
8,12-26: 381s
8,13-18: 176
8,14: 212, 261s 329, 353s
8,14-16: 354, 416
8,14-19: 387
8,15: 216, 352
8,15-16: 352
8,16: 107, 216, 261, 264, 350, 382
8,17: 89, 93
8,19: 162, 167, 173, 382
8,20: 342, 348, 376
8,21: 348, 404, 413
8,21-22: 353
8,21-23: 376
8,21-24: 354
8,21-28: 376
8,21-30: 346, 350
8,21-59: 348
8,22: 353
8,23: 118, 167, 262, 349, 385
8,24: 190
8,25-29: 354
8,26: 352, 382
8,28: 106, 172, 176, 251, 348, 353 376, 383, 397, 436
8,28ss: 258
8,28-29: 202, 260, 416
8,29: 389
8,30: 353, 376
8,30-31: 191
8,31: 269
8,31-32: 435
8,31-36: 167
8,31-47: 190
8,31-59: 346
8,32: 172, 178, 184
8,34: 184
8,35: 259
8,37: 347, 376, 383
8,38: 397
8,38-44: 167
8,40: 168, 347
8,40-46: 185
8,41: 67
8,42: 263, 348, 389
8,43: 269
8,44: 168
8,45-47: 435
8,47: 167, 382
8,48: 348, 355
8,50: 352
8,50-55: 374
8,51: 264
8,51-52: 159
8,52: 348, 355
8,52-53: 347
8,54: 166
8,54-55: 166, 168, 174
8,55: 348, 389
8,56-58: 264
8,59: 347s, 356, 366, 369
9-10: 357
9,1: 348, 385
9,1-7: 356, 363, 401
9,1-10,21: 355s
9,4: 202, 403
9,5: 211, 285, 357
9,5-7: 311, 402

9,6ss: 215
9,7: 147
9,8-41: 401
9,13-41: 435
9,16: 92
9,17: 92, 259, 335
9,18-21: 92
9,24: 92
9,26: 215
9,28: 89, 93
9,29-30: 261
9,34: 93
9,35: 241
9,35-41: 413s
9,37: 175
9,39-41: 260, 413
9,41: 215, 217, **358s**
9,41-10,1: 411
9,41-10,5: 359
10,1: 356, 359
10,1-5: 355
10,1-18: 72, 145, **355s, 359s**, 401
10,1-21: 355
10,3: 53, 250
10,7-18: 355
10,9: 250
10,10: 153, 359, **383**
10,10-11: 367
10,11: 67
10,11-16: 368
10,12-13: 359
10,14: 53, 171,195, 398
10,14-15: 172, 174
10,15: 171, 195, 242, 432
10,15-18: 372
10,16: 375, 381, 388
10,19-21: 355s, 360, 401
10,20: 355
10,22-39: 355s, 360s, 380, 401
10,24: 361, 408
10,25: 356
10,25-29: 72
10,26-27: 361
10,26-28: 356
10,27-28: 432
10,28: 159, 261, 360
10,29: 432
10,30: 45, 201, 204, 261, **361, 382,** 390
10,30-39: 425
10,31: 355
10,31-33: 366
10,32: 356
10,33: 212, 356, 361
10,34: 89, 93
10,34-35: 269
10,35: 274
10,36: 258, 361, 408
10,37: 356
10,37-38: 201
10,38: 172, 177, 261, 356, 361, 382, 390, 397
10,39: 355
10,41: 178
11,1-44: 363
11,1-53: 363
11,4: 363, 366, **374, 397**
11,7-16: 363, **366**
11,9: 149
11,15: 193
11,17: 365
11,21-27: 363
11,23-24: 156
11,23-26: 364
11,25-26: 156, 364
11,26: 159
11,27: 190
11,33: 228
11,35: 434
11,40: 193, 213s, 259, **366, 374**
11,41: 259, 374
11,42: 191
11,43: 259, 365
11,44: 363, 365
11,45-46: 367
11,45-53: 260, 357
11,47-53: 367, 404
11,50: 238
11,50-52: 371, 436
11,51-52: 372
11,52: 118, 238, **250, 284, 359,** 368, 375, 381, 388
11,53: 370, 373
11,54: 369
11,54-57: 367, 369
11,55-57: 369
11,57: 369, 373
12,1: 369
12,1-8: 369
12,1-36: 369-379
12,2: 369
12,2-8: 370
12,7: 370, 373
12,9-11: 370
12,12-15: 369s
12,13: 231, 377
12,16: 214
12,16-19: 370
12,17: 370
12,17-18: 370s
12,19: 371
12,19-20: 381
12,20-21: 416
12,20-22: 369
12,21: 175
12,23: 106, 214, **250, 374, 397, 416**
12,23-28: 214
12,23-33: 381

12,23-36: 380
12,24: 356, 360, 369s, 372, 381
12,24-26: 450
12,25: 155, 369
12,25-26: 373
12,27-28: 401, 408s, 425, 433
12,27-30: 373
12,27-32: 373
12,28: 106, 270, 404, 416
12,29: 213
12,31: 217, 260, 360, 374, 389, 414, 435
12,31-32: 416
12,31-33: 369
12,32: 171, 248, 308, 372, 375, 378, 381, 433s
12,32-33: 426, 433
12,33: 151, 378, 433
12,34: 89, 102, 245, 250, 378
12,35: 53, 67
12,35-36: 382
12,36: 369, 380
12,37-41: 352
12,37-42: 403
12,37-43: 380
12,37-50: 291, 380-383
12,38: 192, 239, 268
12,39: 192
12,41: 213
12,43: 213
12,44: 381
12,44-45: 382
12,44-50: 380, 382
12,45: 175
12,46: 53, 118, 211, 250, 285, 381
12,46-50: 217
12,47: 216, 381
12,47-48: 342
12,48: 381
12,48-49: 258, 381
12,48-50: 382
12,49: 381
12,50: 381
13-17: 391
13,1: 53, 402, 406, 416, 434
13,1-15: 434
13,1-17: 394
13,1-30: 394, 401
13,2: 401, 408
13,3: 45, 53, 262, 398, 402, 432
13,5-10: 147, 413
13,8: 402, 417
13,10: 402
13,10-11: 67
13,11: 344
13,13: 252, 394
13,13-14: 430
13,13-20: 450
13,16: 395
13,18: 171, 176
13,18-19: 394
13,19: 106, 190
13,20: 106, 248, 258, 394
13,21: 228
13,27: 408
13,30: 344, 403
13,31: 173, 214, 250, 397s, 409, 416
13,31-32: 214
13,31-14,31: 403, 407, 409s, 415
13,32: 202
13,33: 403
13,33-36: 412
13,33-14,3: 412
13,34: 406, 412, 417, 434
13,34-35: 394, 399
13,35: 406
13,36: 412
13,36-38: 394
13,38: 416
14,1: 191, 403
14,1-24: 396
14,2: 212, 403
14,2-3: 394
14,3: 248, 396, 405
14,4: 403, 412
14,5: 73, 412
14,5-6: 53
14,5-18: 405
14,6: 67, 145, 173, 253, 434s
14,7: 162, 172s, 175, 415
14,7-8: 195
14,7-9: 397
14,8: 399, 409
14,8-11: 201, 202
14,9: 41, 85, 173, 175
14,10: 185, 259, 342
14,10-11: 195, 399
14,11: 190s, 406
14,12: 396, 409, 412, 415
14,12-15: 203
14,13: 214, 394
14,15: 394
14,15-17: 396, 407
14,15-18: 442
14,16: 84, 270, 414
14,16-17: 228, 414
14,16-19: 395
14,17: 173, 228, 417
14,18: 396
14,18-19: 441
14,19: 67, 175, 396, 398, 415, 441
14,19-20: 203, 405
14,19-24: 415, 417
14,20: 53, 177, 195, 253, 399, 407
14,21: 53, 396
14,21-22: 405
14,21-23: 399
14,21-24: 394, 405

14,22: 396
14,22-24: 410
14,23: 53, 396, 441
14,23-24: 203
14,24: 406
14,25-26: 406
14,25-31: 395, 410
14,26: 53, 67, 414
14,27: 403
14,27-31: 407
14,28: 412, 441
14,30-31: 408s
14,31: 202, 399, 409, 416
14,31-32: 408s
15-16: 409-416
15,1: 146, 181, 259
15,1-7: 410
15,1-9: 417
15,1-12: 203
15,1-17: 399
15,1-16,15: 410
15,2: 67, 146
15,3: 67, 204, 268, 402, 413
15,4: 203
15,4-5: 399
15,7: 203, 269, 342
15,7-10: 394, 413
15,8: 394, 411
15,8-10: 417
15,9: 203
15,9-10: 399
15,11: 67
15,12: 203, 394
15,12-13: 399
15,13: 252, 395
15,13-17: 417
15,15: 78
15,16: 67, 171, 176, 394, 410
15,17: 394
15,18: 411
15,18ss: 412
15,18-21: 395, 417
15,18-16,11: 410
15,19: 176, 413
15,20-21: 413
15,22: 413
15, 22-24: 260
15,22-25: 413
15,23: 258, 413
15,24: 413
15,25: 89, 93, 268, 303
15,26: 228, 414
15,26-27: 176, 395, 414
16,1: 412
16,1-4: 393
16,2: 412
16,3: 413
16,4: 412
16,5: 393, 412
16,7-11: 414
16,7-15: 393, 417
16,8: 234
16,8-11: 414
16,10: 415, 441
16,11: 413s
16,12-15: 410, 414
16,13: 44, 53, 182, 228
16,13-16: 442
16,16: 396, 410, 415s, 441
16,16-17: 175
16,16-22: 393, 396, 441
16,17: 415
16,18: 396
16,19-22: 415
16,20: 67
16,23-24: 393
16,25: 415
16,25-28: 393
16,27: 191, 399
16,28: 263, 349, 415
16,29: 67, 415
16,29-30: 410
16,29-33: 400
16,30: 191, 415
16,30-31: 393
16,32: 107, 261, 393
16,33: 394, 398
17: 416-422
17,1: 416
17,1-5: 416
17,2: 53, 398
17,3: 34, 67, 74, 160, 171, 174, 399
17,4: 316, 398, 428, 436
17,5: 106, 214, 262s, 440
17,6: 107, 436
17,6-8: 416
17,7: 436
17,8: 177, 191, 342
17,9-19: 417
17,11: 53, 106, 204, 417
17,12: 426, 431s
17,13: 398, 417
17,14: 270, 413, 417
17,15: 417
17,17: 183, 270, 435
17,18: 349, 394, 417
17,19: 53, 185, 242, 417, 433, 436
17,19-21: 328
17,20-23: 204, 399
17,20-26: 399, 417
17,21: 195, 406
17,21-23: 195
17,23: 195, 349, 406
17,23-26: 399
17,24: 213, 264, 405, 434, 440
17,25: 165s, 416
17,26: 107, 195, 265, 407, 434
18-20(21): 424, 431

18,1: 407
18,1-11: 408
18,6: 426
18,6-8:» 426
18,9: 426, 431ss
18,11: 426
18,20-23: 239, 427
18,31: 88
18,32: 151, 426, **433**
18,33: 99
18,33-38: 427
18,34-37: 239
18,35-37: 100
18,36: 305, 427
18,37: 45, 184, 234, **435**
18,38: 427
18,39: 371
19,4: 427
19,5: 436
19,6: 427
19,7: 88,426
19,8: 268
19,9: 239, 261, **427**
19,10: 436
19,10-11: 427
19,11: 239
19,12: 426
19,13: 268
19,15: 371, **426**
19,17: 425
19,19-22: 371
19,22: 436
19,24: 427
19,26-27: 427
19,28: 427
19,28-29: 303
19,28-30: 426
19,30: 228, 441
19,34: 349, 425, 441
19,34-35: 428, 437
19,35: 329
19,36: 238, 424, 427
19,37: 427
19,38-40: 429
20,2-10: 429
20,8: 175
20,11-18: 440
20,11-23: 441
20,14-15: 440
20,16: 440
20,17: 45, 53, 386, 429, **441s**
20,19: 440
20,20: 175, 395, 440
20,21: 394
20,22: 228, 232, 429, **441s**
20,23: 429, 440
20,24-29: 430
20,25-29: 193
20,26-29: 442
20,27: 440, 442
20,29: 175, 440
20,30-31: 292
20,31: 28, 34, 153, 190, 361, 383
21: 430, 440
21,4: 440
21,12-13: 440
21,13: 430
21,16-17: 440
21,15-17: 430
21,19: 151
21,22: 412, 430
21,24: 329
21,24-25: 312

Hechos de los Apóstoles

1,5: 429
1,20: 303
2,33: 215, 376
2,40: 382
3,22-23: 243
3,26: 241
4,13: 93
5,30-32: 242
5,31: 241, 251, **376**
6,1: 26
8,16: 284
8,32: 235
9,4-5: 358, **417**
10,36-43: 385
10,37: 385
10,41: 430
10,43: 191
13,31: 385
13,17-39: 385
14,23: 191
16,34: 193
17,23: 315
17,28: 197, 200
18,24-19,7: 133
19,4: 191
19,15: 161
20,24: 436
28,26-27: 380

Romanos

1,19-20: 273
1,19-21: 283
1,28: 166
2,17: 200
3,2: 94
3,25-26: 217
5,11: 200
6,5: 196
6,17: 184
6,20: 184
8,3: 217
8,27: 63

8,37-39: 218
9,33: 189,342
10,11: 189
10,14: 191
10,16: 380
11,16-24: 203
11,17-24: 410
15,3: 303

1 Corintios

1,13-15: 284
1,23: 342
3,16: 304
5,7: 424
7,8-12: 404
7,10: 404
7,25: 404
7,40: 404
9,14: 404
11,20: 401
11,24: 339
12,27: 304
13,3: 340
14,37: 220
15: 247
15,4: 171
15,27: 245
15,45: 341
15,46-47: 120
15,51-52: 305

2 Corintios

5,17: 299
5,19: 201

Gálatas

2,16: 191
5,11: 342

Efesios

2,8-9: 343
2,21: 304
3,9: 200
4,12: 304
5,8-14: 216
5,23: 243
5,26: 402

Filipenses

1,29: 191
2,5-8: 402
2,6: 328
2,8-11: 218
3,20: 243

Colosenses

2,14-15: 218
3,3: 200s

1 Tesalonicenses

2,2: 200
4,13-18: 404
4,15-17: 404

Tito

3,5: 402

2 Timoteo

4,7: 436

Hebreos

1,7: 221
2,6-9: 245
2,12: 107
5,7-9: 373
8,1-7: 183
10,20: 425
10,37: 233
12,23: 221
12,29: 231

Santiago

1,27: 33

1 Pedro

1,8: 191
1,8-19: 235
2,6: 189
2,8: 342
2,21-25: 236
3,18-22: 218

2 Pedro

1,21: 220

1 Juan

1,1: 210, 442
1,2: 281
1,5: 53, 210, 231
1,8-2,2: 402
2,1: 84
2,2: 238
2,10: 53

3,1: 273
3,4-6: 402
3,5: 241
3,9: 67, 118
3,19-20: 402
4,14: 242
4,19: 206
5,10: 53, 330
5,13: 192
5,19: 40

Apocalipsis

1,4-5: 221
1,7: 396, 427
1,18ss: 218
4,5: 221
5,2: 383
5,6: 221, 236
5,9: 236
5,12: 236
6,16: 236
7,14: 236
7,17: 236
14,1-5: 236
17,14: 236
19,7-9: 300
22,1: 236
22,3: 236

IV. IN LIBRIS VETERVM CHRISTIANORVM

Agustín

Confesiones VII, 9:30
De Civitate Dei VIII, 23ss: 31

Catena Patrum (ed. Cramer, 1844)
I,247 *ad Mc* 14,42: 407
II,213 *ad* Jn 3,34 (Amnonius): 312

Crisóstomo

In Johannem Homiliae (ed. Migne)
V,1: 210
XXX,1: 312

Clemente de Alejandría

Stromateis (ed. Stählin, 1906)
II,8.36.4: 120

Excerpta ex Theodoto (ed. Stählin): 116, 118

Eusebio

Praeparatio Evangelica
XI,18,14: 147

Hegemonio

Acta Archelai (ed. Beeson) 67,7-11: 114

Hipólito

Refutatio Omnium Heresium = *Philosophomena* (ed. Dunckler & Scheneidewin, 1859)
V,1-2: 109
V,6: 120
V,7: 121, 246
V,8: 121
V,9: 109
V,10: 123
V,16: 246
V,23-28: 110, 115
V,26: 55,115
V,26-27: 118
VI,21-37: 116
VII,21: 114
VII,22: 114
VII,23: 114
VII,25: 115
VII,26: 111
VIII,12: 120
X,29: 243

Jerónimo

In Iesaiam
XI,2: 312

Ignacio

Ad Magnesios
VIII,2: 275

Ireneo

Adversus Haereses (ed. Harvey, 1857)
I,1-14: 116
I,2: 111
I,5: 425
I,14: 122, 123

I,19: 111, 425
I,27: 121
I,28: 120, 121

Odas de Salomón (ed. Harris, 1911)
XII,11-12: 275
XVI, 20: 275
XLI,13-14: 275

Orígenes

Comentarii in Johannem (ed. Brooke, 1896)
II,1ss: 282
II,16-21: 210
X,24: 303
X,35: 304
XIII,21-23: 231
XIII,57: 320
XIII,62: 301
Frag. 35: 305
Frag. 48: 312
Frag. 49: 311

Contra Celsum
VII,9: 255

V. IN LIBRIS IVDAICIS

A. Filón de Alejandría (ed. Cohn & Wendland, 1896-1906)

De opificio Mundi
16-19: 80
17: 278
20: 79
24: 80, 278
30: 341
33: 279
71: 199
135: 225
146: 82, 225, 283

Legum Allegoriae I
5-6: 322
16: 322, 324
31-32: 82
49: 326
58: 151
65: 70
84: 301

Legum Allegoriae II
81: 308
86: 313

Legum Allegoriae III
79ss: 300
118ss: 215
207: 81

De Cherubin
7: 56, 80
27: 323
36: 80
86-90: 321
127: 84, 278

De Sacrificiis Abelis et Caini
83: 85

Quod Deterius Potiori insidiari soleat
13: 73
22: 82, 234
48: 192
80: 225
83: 225
162: 181

De Posteritate Caini
67-68: 72
68-69: 279
69: 77, 78
127ss: 313

De Gigantibus
19ss: 226

Quod Deus sit immutabilis
31: 84, 278
32: 158
57: 80
58: 70
62: 75
69: 78
142-143: 73
158: 301

De Agricultura

41ss: 234
50-53: 71
51: 80

De Plantatione

20: 77
42: 82

De Ebrietate

30-31: 80
62: 200
106: 225
152: 74

De Sobrietate

55: 78
56: 74-78

De Confusione Linguarum

41: 83
60-63: 279
62-63: 83
97: 81, 279
145: 74
145-147: 279
146: 83

De Migratione Abrahami

1-6: 76
34-35: 199
40: 70
110: 181
174: 81, 84
182: 323
190: 181

Quis Rerum Divinarum Heres sit

191: 337
198: 151
257-266: 226
264-266: 199
265: 227
311: 215

De Congressu Eruditionis Gratia

79: 73
155: 151

De Fuga et Inventione

57: 159
71: 82
78: 74, 155, 159
97: 70, 71, 279
100: 323
101: 323
134: 225
166: 301
174: 200
197-198: 71
199: 71

De Mutatione Nominum

106-110: 215, 324
114-116: 80
181: 83

De Somniis I

30: 225
34: 225
41: 73
68: 77, 188, 190
75: 70, 210
164: 73
191: 234
215: 82
229-230: 84, 278

De Somniis II

64: 146
183: 301
190: 301
245: 71
249: 301
252: 226

De Abrahamo

7-12: 136
8: 82
50: 78
123: 181
268: 77

De Vita Mosis I

146: 215
175: 226

De Vita Mosis II

99: 323s
127: 80

134: 81
265: 227, 229
271: 181

De Decalogo

81: 72

De Specialibus Legibus I

6: 77
299-300: 77
303: 71
345: 73, 78

De Specialibus Legibus III

37: 83
100: 162
194: 77

De Specialibus Legibus IV

14: 83, 283

De Praemiis et Poenis

26: 76
27: 77
28: 181
40: 75
43-45: 76
45: 209
45-46: 71

Quod Omnis Probus Liber sit: 184

Legatio ad Gaium

118: 74

Quaestiones in Exodum (Fragments, ed. Harris, 1886)

ad Ex 25,22: 323

B. Misceláneas incluidas en *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*

1 Henoc, o el (etiópico) Libro de (ed. R. H. Charles, 1913, vol. II)

Henoc
10,10: 153
25,6: 305
37-71: 103
37,4: 154
40,9: 154
42,2: 277
46-51: 59
46,1-3: 246
48,7: 154
50,1: 305
70-71: 246
71,15: 154
89ss: 236
89,46: 236
90,6-19: 237

Testamento de los XII Patriarcas

Aser 5,2: 154
Aser 6,6: 154
José: 19,8: 237
Leví 18,9: 241

4 Esdras, o el Apocalipsis de Esdras

7,12-13: 155
7,28-30: 103
8,52-54: 155
12,32: 247
13,52: 100, 247

Oracula Sibilina

Frag. 3,46-49: 336

2 Baruc, o el (siríaco) Apocalipsis de Baruc

29,8: 336
30,1: 103
51,1-10: 305
73,1-4: 241

Salmos de Salomón

3,16: 154
14,6: 154
17,29: 241
17,36: 98

Fragmento sadoquita

9,10: 99

C. Escritos rabínicos

La Misná

Aboda zara
3,4: 93

Abot o Pirké Abot
2,6: 90
3,15: 90
3,19: 97
6,7: 155
7,6: 94

Sanhedrin
6,2: 92

Talmud de Babilonia

Baba Bathra 4a: 96
Berakot 6b: 93
Berakot 20a: 92
Berakot 58a: 92
Yoma 4a: 89
Yoma 75b: 336
Yoma 85a-b: 91
Pesaḥim 54a: 97
Sanhedrin 43a: 424
Sanhedrin 91b: 89

Talmud de Jerusalén

Nedarim 38b: 91
Yebamot 13b: 92

Tratados Extra-canónicos

Abot d'R. Natan 31 (8b): 97

Mekiltá (ed. J. Z. Lauterbach, Filadelfia, 1933-1936)
sobre Ex 13,3: 94
sobre Ex 20,2: 325

Tosefta (ed. M. S. Zuckermandel, Pasewalk, 1880).

Peah. 4,18 (p. 24): 155
Šabbat 15,16 (p. 134): 91
Sanhedrin 13,2 (p. 434): 156

Midrás Rabbah (ed. H. Freedmann y M. Simon, 9 vols., Londres 1939; Wilna 1923)

Génesis Rabbah
1(4): 97
11: 97
11,10: 322
70,5: 95
82: 95

Exodo Rabbah
21,3: 89
25,7: 95
29,1: 184
30,9: 321
38,1: 184

Levítico Rabbah
4,6: 93
30,3: 351
31,6: 211

Deuteronomio Rabbah
7,3: 96

Eclesiastés Rabbah
1,8: 93
11,1: 93

Sifre sobre Números y Deuteronomio (ed. M. Freedmann, Viena, 1864)
Números

6,52, § 41: 96
35,30, § 161: 89

Deuteronomio
11,22, § 48: 94
17,6: 89
19,15: 89
31,14, § 305: 89
32,29, § 329: 325

Pesiqta Kahana (ed. Salomon Buber, Lyck, 1868)

80b: 95
102b: 94
186-187: 351

Pesiqta Rabbati (ed. Salomon Buber, Wilna, 1885)

10: 377:

Tanchuma (ed. Salomon Buber, Wilna, 1885)

18,10: 89

Midrás Tehillim (ed. A. Wünsche, Tréveris, 1892-1893)

sobre Sal 25,10: 94
sobre Sal 90,3: 97

VI. In libris ethnicis

Esquilo

Agamenón 914-925: **326**

Apolonio de Tyana

Epistolas de Apolonio (en Filostrato (ed. Conybeare, 1912), 44: **326**

Aristóteles

De anima I, 404b17: 35
De Interpretatione 4: 266
Ethica Nicomachea VII, 1154b27: 322
Política III, 1281b12: 178

Artemidoro

Onirocrítica
I,76: 377
II,53: 377
IV,49: 377

Aurelio Antonio, M.

Εἰς ἑαυτόν IV,23: **96**
V,33: **33**

Dión Crisóstomo

Orationes XII, 28, p. **384**: **196**

Eurípides

Fragmenta 639 (ed. Dindorf): **157**

Diógenes Laercio

VII,134: 282
VII, 148: 220

Hermetica

Corpus Heameticum (ed. Nock and Festugière, 1945)
I: 32,34, 47, 48, 62, 67, 190, 419
I: 2: 48, 60, 62
I,4-5: 115
I,5: 48, 210, 222s, 272
I,6: 52, 55
I,7-8: 210
I,8: 41, 48, 56, 61, 65
I,9: 48, 62
I,10: 55s, 62, 223, **272**
I,12: 40, 52, 58, 61
I,13: 52
I,14: 52, 60
I,15: 58, 60, 402
I,17: 49, 222
I,18: 49
I,19: 49, 52
I,21: 50, 52, 58, 63
I,22: 52, 211
I,24: 52
I,24-26: 419
I,26: 34, 50, 52, 62
I,28: 34
I,29: 47, 52
I,30: 52
I,31: 35, 52, 163, 171
I,31-32: 419
I,32: 37, 52, 190
II: 43
II,1-6: 42
II,4-5: 40
II,8: 223
II,12: 40, 209
II,13: 210
II,14: 33, 40, 210
II,16: 33
III: 39, 50
III,1: 220
III,3: 67
IV,1: 224
IV,1-2: 44, 46
IV,2: 41, 58
IV,3: 46
IV,4: 34, 44, 58, **188**, **306**, **311**
IV,4-5: **188**, 218
IV,5: 44, 308
IV,6: 33, 306
IV,7: 44
IV,9: 40, 188
IV,11: 229, 308
V: 38, 39, 197
V,2: 165

V,3-4: 39
V,7: 39
V,9: 38, 322
V,10: 33
V,10b-11: 419
V,11: 39, 198
VI,4: 40, 231
VI,5: 40
VIII,2: 40, 54
VIII,5: 40, 196s
IX: 44, 190
IX,5: 44, 54
IX,6: 147
IX,9: 196s, 222
IX,10: 52, 188
X,44
X,2: 38, 57
X,4: 34,35
X,5-6: 36
X,6: 227
X,8: 35
X,9: 34, 35
X,13: 46
X,15: 34, 35, 163, 171
X,18-19: 64
X,19: 33
X,21: 33, 44, 164, 229
X,22: 37, 209
X,24: 44,58
X,25: 255
XI: 38, 42
XI,1: 187, 231
XI,2: 196
XI,4: 196
XI,5: 38, 39, 40, 322
XI,6: 196
XI,13: 38
XI,14: 38, 39, 322
XI,15: 42
XI,18: 197
XI,19: 56, 197
XI,20:, 36, 64, 188, 197, 326
XI,21: 34, 188
XII: 37, 43, 47
XII,1: 37, 40, 43, 56, 231
XII,1-3: 43
XII,9: 43
XII,12: 229
XII,12ss: 45
XII,12-13: 56, 269
XII,13: 46, 196
XII,14: 46, 56
XII,15: 37
XII, 19: 35, 163, 227
XII, 21: 38
XII,22-23: 38
XII,23: 33
XIII: 34, 48, 198, 224, 420
XIII,1: 66, 306
XIII,2: 66
XIII,3: 66, 261, 306
XIII,3-14: 261
XIII,6: 66, 180
XIII,7: 66
XIII,8: 66, 224
XIII,9: 66, 180
XIII,10: 62
XIII,11: 36
XIII,12: 209, 224
XIII,14: 66
XIII,15: 47, 66, 403
XIII,17-20: 419
XIII,18: 66
XIII,18-19: 37
XIII,19: 66, 220
XIII,19-20: 224
XIII,21: 66, 436
XIII,22: 421
XIV,3-4: 33
XIV,10: 147
XVI, 1: 33
XVI,12: 41
XVI,15: 46
XVI,16: 37, 209

Asclepius = Λόγος Τέλειος (ed. Nock and Festugière, 1945)

7: 44, 58
8: 40, 44, 58, 204
30: 42
41: 36, 164, 419

Estobeo Hermetica (ed. Scott, 1924)

IIA: 180

Extra IIB, 2,4: 35
IVbI: 46
VI,18: 36
XI, 2: 46
XII,1: 46
XVIII,5: 46
XIX,5-6: 46
XX,3-4: 46
XXI,2: 37
XXIII: 221
XXIII,20: 222
XIII,36: 228
XXVI,12: 222
XXIX: 222

Fragmenta (ed. Scott, 1924)

24: 222
27-29: 47

Homero

Ilíada V,440-442: 326

Isócrates

Panegyricus 121: 200

Luciano

Alexander 11: 255

Píndaro

Olympian Odes XIII,104: 196

Platón

Banquete 210-212: 206
Laches 183D: 185
República
504B: 40
506D-517A: 149
508D-509A: 179
509B: 231
597E: 179
Timeo
29C: 179, 190
37D-38A: 158

Scriptores Philosophiae Graecae (ed. Ritter and Preller, 1898)

§ 73 (Sexto Matemático): 219
§ 75 (Pitagóricos): 219
§ 494 (*Placita Philosophorum*): 220
§ 508 (Diógenes Laercio): 219
§ 513 (Diógenes Laercio): 220

Sófocles

Edipo Rey, 314: 196
Edipo en Colonia, 247: 196

Tucídides

II,41: 179
VII,81: 407

Jenofonte

Memorabilia Socratis I,1,1-5: 187
Hellenica IV,2,19: 407

Abaye (Rabbí): 92
Abbá bar Kahana (Rabbí): 351
Abba Saúl (Rabbí): 106
Abbahu (Rabbí): 105
Abraham, I.: 87, 99
Aibo (Rabbí): 102
Albright, W. F.: 246
Alexander, S.: 39
Ammonius: 312
Aqiba (Rabbí): 105s, 321, 325, 336

Baba ben Buta (Rabbí): 96
Ball, C. J.: 239
Bar-Kokba: 101
Basílides: 110-119, 122, 425
Bauer, W.: 205s, 243, 299, 377
Bell, H. I. y Skeat, T. C.: 329
Berekías (Rabbí): 95
Besobrasoff, S. (obispo Cassian): 249
Bevan, E.: 136
Billerbeck, P.: 81, 87, 89ss, 94s, 97, 100, 103s, 107, 175, 211, 264, 270, 273, 282, 305, 308, 321, 336s, 349ss, 397, 402
Black, M.: 86, 246
Bousset, W.: 121
Browing, R.: 448
Bultmann, R.: 10, 134, 139, 162, 180, 182
Burkitt, F. C.: 111, 117, 125, 276, 281, 430
Burney, C. F.: 86, 239s, 249, 274

Campbell, J. Y.: 247
Carlyle, A. S.: 445
Casey, R. P.: 108, 127
Celso: 255
Cirilo de Alejandría: 47
Crisipo: 67
Charles, R. H.: 90, 98s, 237, 246

Dalman, G.: 103, 153s
Daube, D.: 335, 377
Davies, W. D.: 19, 122, 220s
Deissman, A.: 192, 200
Dosa ben Harkinas (Rabbí): 90

Eliezer ben Azarías (Rabbí): 91, 321
Eliezer ben Hircano (Rabbí): 91, 154, 337, 397
Eliezer ben José de Galilea (Rabbí): 97
Epifanio: 113, 425
Evemero: 254

Ferguson, A. S.: 31
Festugière, A. J.: 31, 32s, 42, 45s, 48s, 52, 54s, 56, 60ss, 63, 188, 223s, 420
Florovsky, G.: 446

Gamaliel II (Rabbí): 321
Gardner-Smith, P.: 448
Goethe, J. W. von: 23
Goguel, M.: 424
Goodenough, E. R.: 74
Griffith, F. Ll.: 48

Harris, J. R.: 276, 323
Heracleón: 113
Herford, C. H.: 98
Hillel (Rabbí): 90, 92
Hiyá (Rabbí): 249
Hošaya el Viejo (Rabbí): 97, 322
Howard, W. F.: 52
Huni (Rabbí): 93

Ismael (Rabbí): 94, 325, 337

Jelbo (Rabbí): 93
Jeremías, J.: 240, 446, 451
Josué ben Henanías (Rabbí): 95, 321, 337
Judá ben Ilai (Rabbí): 105s
Justino (gnóstico): 55, 110, 111, 115, 147

Kenyon, G. F.: 163
Kittel, G.: 153, 184, 213
Klein, G.: 107, 351
Knox, W. L.: 96

Last, H.: 445
Lidzbarski, M.: 125, 127, 130s, 133a, 139
Lightfoot, R. H.: 439, 445
Loewe, H.: 87
Loisy, A.: 139

Manson, T. W.: 104, 246
Marcos (gnóstico): 122
Merx, A.: 267
Milligan, G.: 146, 332, 375
Monoimos: 120
Montefiore, H.: 385
Moore, G. F.: 81, 87, 103, 155, 247, 270, 325, 349s, 397
Moulton, J. H.: 52, 146, 156, 375, 383
Mozley, J. R.: 425

Natán (Rabbí): 264
Nock, A. D.: 32s, 37s, 42, 45s, 48s, 52, 54s, 60ss, 63, 223s, 420
Norden, E.: 197
Nygren, A.: 206

Odeberg, H.: 249s, 308, 313
Otto, R.: 246

Pallis, S. A.: 125, 127, 134, 138
Papá (Rabbí): 92
Pinjás (Rabbí): 322
Pinjás ben Yaír (Rabbí): 104
Posidonio: 31
Primrose, W. B.: 428
Ptolomeo: 113

Ramsey, A. M.: 213
Reitzenstein, R.: 48ss, 52, 54, 57, 62s, 67, 109, 121, 130, 134, 139, 224s, 227, 247, 332, 420
Robinson, H. W.: 150, 220, 258

Šammay (Rabbí): 92
Schlatter, A.: 86, 89, 91, 93, 211, 323, 336
Schmidt, C.: 244
Schmittlein, R.: 428
Schweitzer, A.: 201, 417
Scott, W.: 31, 33, 38, 42, 46, 48, 50, 52, 54s, 57, 61ss, 67, 146, 180, 220ss, 224, 227
Simón de Gitta: 110, 112
Spitta, F.: 241
Strack, H. L.: 81, 87, 89ss, 94s, 97, 100, 103s, 107, 175, 211, 264, 270, 273, 282, 305, 308, 321, 336s, 349ss, 397, 402
Stroud, W.: 428

Talo el Samaritano: 424
Tarn, W. W.: 254
Teodoro bar Khonai: 125, 135
Teófilo de Antioquía: 336
Thackeray, H. St. J.: 383
Torrey, C. C.: 86

Valentín y valentinianos: 111-120, 315, 372

Ward, W.: 425
Weinstock, G.: 375
Wetstein, J. J.: 325, 340
White, B.: 24

Yannai (Rabbí): 249

Zósimo: 32, 48